ڈاکٹر ظفر حسن

سرسیّد اور حالی

کا

نظریۂ فطرت

ڈاکٹر ظفر حسن

اِدارۂ ثقافتِ اِسلامیہ
۲۔کلب روڈ، لاہور

جملہ حقوق محفوظ

۸۹۱۵۴۳۹۰۲
۲۰۵ ص

طبع دوم: 2003ء

تعداد: 500

ناشر: ڈاکٹر رشید احمد (جالندھری)
ناظم ادارہ ثقافت اسلامیہ

مطبع: مکتبہ جدید پریس، لاہور

قیمت: -/230 روپے

اس کتاب کی طباعت و اشاعت اکادمی ادبیات پاکستان، اسلام آباد، انفاق فاؤنڈیشن، کراچی اور محکمہ اطلاعات و ثقافت، حکومتِ پنجاب کی مالی معاونت کی بدولت ممکن ہوئی ہے۔ شکریہ!

انتساب

مرحوم والدین

جناب فضل حسن

اور

بیگم خورشید فضل حسن

کے نام

جن کی دُعاؤں سے اللہ نے

خاکسار کو دین و دنیا کی سعادتوں سے نوازا۔

ظفر حسن

مندرجات

'سرسیّد اور حالی کا نظریۂ فطرت'

سرسید احمد خاں کے سلسلے میں ہم ابھی تک دو انتہاؤں پر کھڑے ہیں۔ حالانکہ قاعدے سے اب تک ہمیں راہِ اعتدال پر آ جانا چاہیے تھا۔ تب سے اب تک کتنا وقت گزر چکا ہے اور پلوں کے نیچے سے کتنا پانی بہہ چکا ہے۔ سرسید کی فکر و عمل کے نتائج بھی اپنی خوبیوں اور خامیوں سمیت سامنے آ چکے ہیں۔ مخالف نقطۂ نظر کی خامیاں اور جو اس میں تھوڑی سی سچائی تھی، وہ بھی ہم پر آشکار ہو چکی ہے۔ تو اب ہمارے لیے ممکن تھا کہ معروفیت کے ساتھ سرسید کی فکر کا جائزہ لے سکیں۔ ایسا نہ ہونے کی صورت میں وہی پرانا طور برقرار ہے گا کہ سرسیّد پر گفتگو یا مدلل مداحی ہوگی یا مکمل رد۔

ڈاکٹر ظفر حسن نے جس طرح گہرائی میں جا کر سرسیّد کی فکر کا جائزہ لیا ہے، میں نے بڑی دلچسپی سے اسے پڑھا۔ مگر اسی کے ساتھ یہ ہوا کہ پروفیسر محمد عمر الدین نے جو ایک مختصر سی کتاب ''سرسید احمد خاں کا نیا مذہبی طرزِ فکر''☆ کے عنوان سے لکھی ہے، وہ بھی اتفاقاً میرے ہاتھ آ گئی۔ سو وہ بھی میں نے پڑھ لی۔ اب میرے لیے عجیب صورتِ حال پیدا ہو گئی ہے کہ

ع ادھر جاتا ہے دیکھیں یا اُدھر، پروانہ آتا ہے!

پروفیسر عمر الدین کا کہنا ہے کہ ''سرسیّد نے ایک نیا علمِ کلام پیش کیا اور ایک نئے مذہبی طرزِ فکر کی تشکیل کی۔ انھوں نے ثابت کیا کہ اسلام کی کوئی تعلیم ایسی نہیں ہے جو عقل اور سائنس کے خلاف ہو یا جو ایک مہذب سوسائٹی میں عمل کیے جانے کے قابل نہ ہو۔'' اور یہ کہ ''اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جو بدلتے ہوئے حالات اور نئے زمانے کے ساتھ چل سکتا ہے... جس طرح پچھلی تحریکوں میں سے کسی نے اسلام کو بہ حیثیت قانون کے، کسی نے بہ حیثیت فلسفہ کے، کسی نے بحیثیت نظامِ تصوف کے پیش کیا، سرسیّد نے عہدِ جدید کی سائنٹفک سپرٹ کا لحاظ رکھتے ہوئے، اسلام کو ایک سائنٹفک نظریے کی حیثیت سے پیش کیا۔''

پروفیسر عمر الدین کے تبحرِ علمی سے یہ توقع تھی کہ وہ مذہبی فکر کی اس نئی تشکیل کا تجزیہ کر کے تھوڑا سا اشارہ اس کی خامیوں کی طرف بھی کریں گے۔ وہ ایسا کر لیتے تو اس نئی مذہبی تشکیل کی

☆ سرسیّد احمد خان کا نیا مذہبی طرزِ فکر، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۹۵ء

اہمیت پھر بھی برقرار رہتی، مگر ان کی کتاب کتاب المناقب بننے سے بچ جاتی۔

جو کام پروفیسر عمر الدین نے نہیں کیا، وہ ڈاکٹر ظفر حسن نے اپنے ذمہ لے لیا، اور اس طرح ذمے لیا کہ سرسید کی پوری فکر ہی کو بمعہ ان کی نیت کے کھنگال ڈالا۔ ان کی نیت بقول ڈاکٹر ظفر حسن یہ تھی کہ مسلمان کسی طرح سے مغربی اندازِ فکر اختیار کریں۔ اس میں انہیں مسلمانوں کی فلاح نظر آتی تھی۔ سو انہوں نے سوچا کہ "اگر قرآن شریف کی تفسیر مغربی افکار کے نقطہ نظر سے کر دی جائے تو مسلمان مغربی اندازِ فکر کو آسانی سے قبول کر لیں گے۔"

ظفر حسن کو ایک تو سرسید کی اس نیت ہی پر جس طرح انہوں نے اسے سمجھا ہے، اعتراض ہے۔ اس پر طرہ یہ کہ ان کے خیال میں وہ اپنے زمانے کے مغربی افکار سے بھی سرسری واقفیت رکھتے تھے۔ اور ان افکار کی تاریخ سے تو وہ قطعاً بے خبر تھے۔

سمجھ بیٹھے کہ انہوں نے سرسید کی دکھتی رگ کو پکڑ لیا۔ اور پھر چل سو چل۔ وہ یونان سے شروع ہوئے اور بیسویں صدی کی مغربی فکر تک آئے۔ یوں ساری مغربی فکر کا سارا دفتر ہمارے سامنے کھول دیا۔ ان کے خیال میں "سرسید کی تمام خیال آرائیوں کی بنیاد دو لفظوں پر تھی۔ ایک تو 'فطرت' اور دوسرے 'عقل'۔ 'فطرت' کو انہوں نے خصوصیت کے ساتھ ہر چیز کا معیار بنایا تھا۔" سو انہوں نے طے کیا کہ یہ بتایا جائے کہ مغربی فکر میں فطرت کے یا جسے سرسید نیچر کہنا زیادہ پسند کرتے ہیں، اس کے کیا کیا معانی و مطالب رہے ہیں۔ اور انہوں نے یہ بہت خوبی سے بتایا ہے۔ یونان سے لے کر بیسویں صدی تک کے فلسفہ و فکر کو انہوں نے خوب چھانا پھٹکا ہے اور فطرت کے معانی و مطالب میں جو جو تبدیلیاں آئیں، ان پر گفتگو کی ہے۔ یہ ساری گفتگو بہت مدلل اور مربوط ہے اور اُردو کے قاری کے لیے بہت معلومات افزا۔ سمجھ لیجئے کہ ظفر حسن نے دریا کو کوزے میں بند کر دیا ہے۔

اس تناظر میں انہوں نے سرسید کی نیچریت کو پرکھا ہے اور اس کی سطحیت کو واضح کیا ہے۔ مگر شاید ظفر حسن، سرسید کی تحریک کے پوری طرح منکر بھی نہیں ہیں۔ بلکہ انہوں نے اس پر اصرار کیا ہے کہ علماء بھی سرسیّد سے ایک حد تک اتفاق رکھتے تھے، کہتے ہیں:

"یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ علماء انگریزی پڑھنے کے مخالف تھے۔ مگر انگریز نئے فنون کے ساتھ کچھ نئے علوم بھی لائے تھے۔ علماء کی رائے تھی کہ مسلمان انگریزوں کے فنون سیکھیں اور ان کا فلسفہ و ادب چھوڑ دیں۔ لیکن سرسیّد نے زیادہ زور مغربی فلسفہ اور ادب پر دیا۔ یہاں سے علماء اور سرسیّد کا اختلافِ رائے شروع ہوا۔"

انصاف کا تقاضا یہ تھا کہ سر سیّد کی فکری خامیوں کے ساتھ علماء کی اس ثنویت کا بھی کچھ تجزیہ کیا جاتا کہ مغرب کے فنون سیکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں، بس ان کے فلسفہ اور ادب سے پرہیز لازم ہے۔ ویسے یہ اندازِ فکر آج بھی دیکھنے میں آرہا ہے کہ مغرب کی ٹیکنولوجی برحق ہے۔ سو وہاں سے توپ، بندوق درآمد کیے جائیں، میزائل لیے جائیں اور ایٹم بم ہاتھ آجائے تو پھر سبحان اللہ! مگر وہاں سے فلسفہ، ادب، فنونِ لطیفہ، سائنسی فکر کی درآمد توبہ توبہ! وہ تو سب کفر ہے۔ مگر یہ تو وہی مضمون ہے کہ گُڑ کھائیں اور گلگلوں سے پرہیز۔ نہیں! یہاں مثل الٹی ہوگئی، گلگلے کھائیں گے، مگر جس گُڑ کا یہ فیضان ہے، اس سے پرہیز لازم ہے۔ دل ودماغ کے دریچے اس طرح بند کرنے کی کوشش۔ آخر یہ عمل مسلمانوں کی فکری تاریخ میں کب سے اور کیسے شروع ہوا، اس پر بھی تو بات ہونی چاہیے۔

اور اب ظفر حسن کی تائید کرتے ہوئے میں ایک ننھی سی بات کا اضافہ کروں گا۔ ظفر حسن نے بہت صحیح کہا ہے کہ سر سیّد مغربی افکار سے بس سرسری واقفیت رکھتے تھے۔ یہی مولانا حالی کا حال تھا۔ اب 'مقدمۂ شعر و شاعری' پڑھو تو عجیب احساس ہوتا ہے کہ مولانا حالی نے جو اپنے فرنگی آقاؤں سے ایک دو انگریز شاعروں کے نام سن لیے ہیں اور ان کے ڈھائی تین مقولے، ان کے زور پر وہ کیسا کیسا محاکمہ کر رہے ہیں کہ ہماری پوری شعری روایت ہی کو رد کرنے پر تل گئے ہیں۔ کچھ ایسا نقشہ نظر آتا ہے کہ ایک ہلدی کی گانٹھ مل گئی، تو اس کے زور پر پنساری کی دکان کھول کر بیٹھ گئے۔ لیکن عجیب ماجرا ہوا، ان دونوں بزرگوں نے اپنے اس چٹکی بھر علم کے زور پر ہماری قومی تاریخ میں اور ہمارے ادب میں کتنا بڑا بریک تھرو کیا ہے۔ معاف کیجئے، اس وقت اپنی بات کہنے کے لیے اُردو کا لفظ میسر نہیں آرہا، سو اس انگریزی لفظ سے کام چلا رہا ہوں۔

مولانا حالی کے بعد سے اب تک ہمارے ادب میں مغربی ادب کا کیسا کیسا شناور ظاہر ہوا ہے اور کیسی کیسی ادبی بغاوتیں ہوئی ہیں، مگر جس شان سے "مقدمہ شعر و شاعری" نے اُردو ادب کی تاریخ میں ظہور کیا اور ایک سنگِ میل بن گئی۔ پھر کسی دوسرے مقالے، دوسری کتاب کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہوا۔ سر سیّد کے ساتھ بھی یہی ہوا۔ انہوں نے جتن کر کے مغربی افکار سے جو تنگ سی شناسائی حاصل کی تھی، اس کے زور پر انہوں نے کیا کمال دکھایا کہ ہندوستانی مسلمانوں کی کایا پلٹ ہوگئی۔ مغربی فکر و فلسفہ کے علماء و محققین تو ہمارے یہاں بعد میں نمودار ہوئے، مگر سر سیّد کے چٹکی بھر علم نے جو جادو جگایا تھا، اس کا جواب مغربی علوم کے کسی شناور کی طرف سے نہیں آیا۔ تو پتہ یہ چلا کہ بہت سارا علم اس بات کی ضمانت نہیں دیتا کہ وہ بار آور بھی ہوگا۔ اور تھوڑا علم ہمیشہ نیم حکیمی

ثابت نہیں ہوتا۔ جیسے سگھڑ بیبیاں واجبی واجبی آمدنی سے پورے کنبہ کو پال لیتی ہیں، ویسے ہی سمجھدار لوگ مختصر سے علم سے بڑے بڑے کام انجام دے لیتے ہیں۔

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہم سرسید احمد خاں کی علمی کوتاہیوں سے قطع نظر کریں۔ یہ تنقید تو جاری رہنی چاہیے۔ سرسید احمد خاں کے سلسلہ میں ایک اچھا کام یہ ہوا ہے کہ ہم نے ان کا بت نہیں بنایا، جیسا کہ مسلمانوں نے اپنے کتنے اکابرین کے ساتھ یہ عمل کیا ہے۔ اب آپ ان پر تنقید ہی نہیں کر سکتے۔ کم از کم سرسید احمد خاں کے سلسلے میں ہم نے معقول رویہ اختیار کیا ہے۔ اس طرح سے کہ انہوں نے ہندی مسلمانوں کی حیات نو کے لیے جو جتن کیے، اس کا اقرار بھی کیا گیا، مگر انہیں تنقید سے بالاتر قرار نہیں دیا گیا۔ اور شاید جتنی درشت تنقید سرسید پر ہوئی ہے، شاید ہی کسی دوسرے رہنما پر کی گئی ہو۔ اب دیکھیے ظفر حسن نے کوئی کسر چھوڑی ہے! ان کی نیچریت کے بخیے ادھیڑ دیئے ہیں۔ اور بہت علمی طریقہ سے کہ آپ اس پر انگلی نہیں رکھ سکتے۔ ان کا پورا استدلال بہت قائل کرنے والا ہے۔ کم از کم میں تو بہت قائل ہوا۔ مگر اس کے باوجود میرے یہاں سرسید کی بصیرت کے بارے میں کوئی شک پیدا نہیں ہوا۔

ظفر حسن کا سارا استدلال برحق۔ مگر ایک بات میں ضرور کہوں گا کہ بھائی! جب آپ نے ساری بحث اتنے علمی انداز میں کی ہے تو پھر اس قسم کے مولویانہ اعتراضات کی کیا ضرورت تھی کہ سرسید کی نظر میں دُعا کی کوئی اہمیت نہیں تھی، یا یہ کہ "ان کی نظر میں جزا اور سزا کا خدا کی مرضی پر نہیں بلکہ اعمال اور ان کی فطرت پر انحصار ہے۔" یا یہ کہ "سرسید نے یہ یاد نہ رکھا کہ قرآن شریف نے تو ایمان بالغیب کا مطالبہ کیا ہے۔"

قصہ مختصر سرسید کی نیچریت پر اعتراضات تو بہت ہوتے رہتے ہیں، اس حد تک کہ انہیں کافر اور زندیق بھی قرار دے دیا گیا، مگر جو تقاضا تھا کہ علمی سطح پر اس تصور کو پرکھ کر قبول یا رد کیا جائے، وہ مشکل ہی سے پورا کیا گیا۔ اس مطالعہ کا امتیاز یہی ہے کہ علمی سطح پر اسے جانچا پرکھا گیا ہے۔ اس اعتبار سے اس کتاب کو سرسید کے مطالعاتی ادب میں اہم مقام ملنا چاہیے۔

انتظار حسین

لاہور، ۲۰ رنومبر ۲۰۰۲ء

پیش لفظ

برصغیر پاک و ہند کے برطانوی دور کی تاریخ میں سرسیّد ایک بہت ہی اہم مقام رکھتے ہیں، خصوصاً مسلمانوں کی تاریخ میں ان کی اہمیت کئی جہت سے ہے۔ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہیں جس پر اُنہوں نے دیرپا اثر نہ ڈالا ہو۔ پاکستان بننے میں بھی ان کے سیاسی نظریات اور کاوشوں کا بڑا دخل ہے، بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے پاکستان کا خواب سرسیّد نے دیکھا۔ ان کے سیاسی اور معاشرتی، خصوصاً مذہبی نظریات سے بہت سے لوگوں نے اختلاف کیا، مگر اختلاف کرنے والوں میں سے سنجیدہ لوگ اعتراف کرتے رہے کہ بہرحال ان کی نیت بخیر تھی اور اُنہیں مسلمانوں سے سچی محبت تھی۔

سرسیّد پر بہت سی کتابیں اور سینکڑوں مضامین لکھے گئے ہیں، اور تحقیقی کام بھی ہوا ہے۔ مگر لکھنے والوں کی توجہ عموماً ان کے تعلیمی، معاشرتی، سیاسی اور مذہبی نظریات کی طرف مبذول رہی ہے۔ اس بات پر کوئی خاص تحقیق نہیں ہوئی کہ ان کے نظریات کا مأخذ اور سرچشمہ کیا تھا۔ ان کی سیاسی کاوشیں ہوں یا تعلیمی یا معاشرتی یا مذہبی، سرسیّد کے افکار کا مرکزی خیال یہ ہے کہ اب زمانہ بدل چکا ہے، اس لیے مسلمانوں کو بھی اپنے ظاہر و باطن میں ضروری تبدیلیاں پیدا کرنی چاہئیں۔ اس تبدیلی کا تصور ان کے ذہن میں یہ تھا کہ مسلمانوں کو (چند شرائط کے ساتھ ہی سہی) مغرب کی پیروی کرنی چاہیے، کیونکہ انگریزوں کا اقتدار ایک نئے نظامِ فکر پر مبنی ہے، اور اس نظامِ فکر کو اپنائے بغیر مسلمان دُنیا میں ترقی نہیں کر سکتے۔ سرسیّد کے نزدیک اس مغربی نظامِ فکر کی بنیاد عقل اور فطرت کے مخصوص تصورات پر تھی۔ ان دو تصورات میں سے بھی ان کا زور فطرت، یا نیچر پر اتنا

زیادہ تھا کہ ان کے مخالفوں نے سرسید اور ان کے ساتھیوں کا لقب "نیچری" رکھ دیا تھا۔

لیکن تعجب ہے کہ سرسید کے افکار میں فطرت کی اس بنیادی حیثیت کے باوجود ان کے تصور فطرت پر اتنا تحقیقی کام نہیں ہوا جتنا ہونا چاہیے تھا۔ لیکن اس بات پر تحقیق نہیں ہوئی کہ اگر سرسید نے اپنا تصور فطرت مغرب سے مستعار لیا ہے تو خود مغرب میں یہ تصور کب، کن حالات میں اور کیوں پیدا ہوا۔ اتنے ہی اہم سوالات یہ ہیں کہ اس تصور کے پیدا ہونے سے پہلے مغرب میں فطرت کا کون سا تصور رائج تھا اور وہ تصور کیوں ترک کیا گیا؟ دوسری طرف یہ بھی معلوم کرنا چاہیے کہ جو تصور فطرت سرسید نے انیسویں صدی کے مغربی افکار سے اخذ کیا، اس پر بیسویں صدی میں کیا گزری؟ یہ سوال اس لیے اور بھی اہم بن جاتا ہے کہ سرسید اس تصور فطرت کو اٹل اور ناگزیر سمجھتے تھے۔

چونکہ ان مسائل پر اب تک سیر حاصل بحث نہیں ہوئی، لہٰذا اس مقالے کے لیے انہی کو تحقیق اور تجزیے کا موضوع بنایا گیا ہے۔ عموماً تحقیقی مقالوں میں تاریخی پس منظر پر بہت زور دیا جاتا ہے، لیکن سرسید کے تاریخی پس منظر پر اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ ان کے افکار کی نوعیت دب گئی ہے۔ بہرحال تاریخی پس منظر کے متعلق ضروری معلومات تو دوسری کتابوں سے بھی حاصل ہو سکتی ہیں، اس لیے ہم نے تاریخی جائزے کو مختصر رکھا ہے۔ اور صرف وہی باتیں بیان کر دی ہیں، جن سے واقفیت کے بغیر سرسید کے افکار کا رُخ سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ ہمارے مقالے کا موضوع ہے: "سرسید کے افکار اور ان کی ذہنی تاریخ"۔

چونکہ سرسیّد نے اپنا تصورِ فطرت مغرب سے مستعار لیا تھا، اس لیے ہم نے فطرت کے بارے میں مغربی نظریات کے نشوونما کی تاریخ پیش کر دی ہے، جو یونانیوں سے شروع ہوتی ہے۔ سب سے زیادہ زور ہم نے اٹھارہویں صدی پر دیا ہے، کیونکہ جس تصورِ فطرت کو سرسیّد رائج کرنا چاہتے تھے، وہ مغرب میں اٹھارہویں صدی میں قائم ہوا ہے اور انیسویں صدی میں عام طور سے پھیلا ہے۔ اس کے بعد ہم نے بیسویں صدی کے مغربی افکار کا مختصر جائزہ لے کر یہ دِکھایا ہے کہ جس تصور کو سرسیّد آخری حقیقت سمجھتے

تھے، وہ اب کس طرح ٹوٹ رہا ہے، بلکہ ٹوٹ چکا ہے۔

نئے تصور فطرت کو رائج کرنے کے ساتھ ساتھ سرسید پرانے تصور کو رد کرنا بھی چاہتے تھے۔ اس لیے ہماری بحث تشنہ رہتی اگر ہم پرانے تصور کی تشریح نہ کرتے۔ چنانچہ مغربی افکار کے پہلو بہ پہلو ہم نے فطرت کے بارے میں نہ صرف اسلامی نظریات بلکہ چینی اور ہندو نظریات بھی پیش کیے ہیں، تاکہ اس بات کا پوری طرح اندازہ ہو سکے کہ جس تصور فطرت کو سرسید ترک کرنا چاہتے تھے، وہ ساری تہذیبوں اور مذہبوں میں رائج رہا ہے، بلکہ سولہویں صدی تک مغرب میں بھی رائج تھا۔

ہمیں یقین ہے کہ تصور فطرت کے روایتی اور غیر روایتی نظریات سے پوری واقفیت کے بغیر نہ تو سرسید کے افکار کو سمجھا جا سکتا ہے اور نہ ان پر صحیح طور سے تنقید ہو سکتی ہے۔

ڈاکٹر غلام مصطفٰے خاں صاحب (سندھ یونیورسٹی) نے مقالہ نگار کو ایسے اہم موضوع پر تحقیقی کام کرنے کی نہ صرف اجازت دی، بلکہ فراخ دلی سے ہمت افزائی بھی فرماتے رہے۔ اس لیے ہم ڈاکٹر صاحب موصوف کی خدمت میں ہدیۂ تشکر پیش کرتے ہیں، کیونکہ ان کی رہنمائی کے بغیر یہ تحقیقی مقالہ شاید وجود میں نہ آتا۔

جی، ۴۵۔ ڈیفنس، لاہور

ظفر حسن

باب اوّل

برِّصغیر پر مغرب کا اثر

عرصۂ دراز سے ہندوستان میں ہندو مسلمان دونوں نے کئی بیرونی فاتح اور ان کے ساتھ آنے والے اثرات دیکھے اور اُنہیں نمایاں حد تک اپنے حالات اور تہذیب و تمدن میں سمویا۔ یہ اثرات زیادہ تر مسلمان بادشاہوں اور فرمانرواؤں کے ہمراہ ترکی، مشرقِ وسطیٰ اور مرکزی ایشیا سے آئے۔ واسکوڈی گاما کی گوا میں اور اس کے بعد سرٹامس رو کی دربارِ جہانگیری میں آمد یورپی اثرات اور ان کے دخل کا پیش خیمہ ضرور تھیں، لیکن صحیح معنوں میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی پہلی کارروائیاں ہی برصغیر میں یورپی اثرات اور سیاست کا اولین قدم تصور کی جاسکتی ہیں۔

ہندوستان میں تین قسم کے حملہ آور آئے:

۱۔ بالکل وحشی جو مقامی تہذیب میں جذب ہوگئے۔

۲۔ مہذب، جیسے یونانی: یونانی حلقۂ اثر بہت محدود تھا۔ نیز اس زمانے تک یونانی اپنی مابعدالطبیعیات بھول چکے تھے۔ اس لیے اس معاملے میں ہندوؤں کو متاثر کرنے یا ان سے اثر لینے کا سوال پیدا نہ ہوا۔ یونانیوں کا سب سے نمایاں اثر گندھارا آرٹ میں رہا۔

۳۔ مسلمان، جو اپنا دین اور اپنی تہذیب لے کر آئے تھے مگر توحید کا عقیدہ ہندوؤں سے مفاہمت کی بنیاد بن گیا۔ مسلمانوں کے زمانے تک کوئی بھی حملہ آور ایسی ٹیکنالوجی (Technology) لے کر نہیں آیا تھا جو یہاں موجود نہ رہی ہو۔ مسلمانوں کا معاشرتی نظام ہندوؤں سے الگ تھا مگر اُنہوں نے ہندوؤں کے معاشرتی نظام میں دخل اندازی نہیں کی۔ انگریز حملہ آور چند نئی چیزیں لے کر آئے:

۱۔ عیسائیت کے علاوہ انگریز ایک ایسا نقطۂ نظر لے کر آئے جو مابعدالطبیعیات سے بے بہرہ ہی نہیں بلکہ سختی سے اس کا مخالف بھی تھا۔

۲۔ انگریز ایک نئی ٹیکنالوجی لائے۔

۳۔ انگریزوں کو اصرار تھا کہ وہ یہاں کے معاشرتی نظام کو بھی بدلیں گے۔

۴۔ انگریز پروپیگنڈہ کی ذہنیت لے کر آئے۔

رفتہ رفتہ برصغیر میں انگریزوں کی پے درپے پیش رفت سے ان کے سیاسی، سماجی، معاشرتی اور اقتصادی خیالات اور احکامات ہماری زندگی پر نمایاں طور پر اثر انداز ہونے لگے۔ جیسے جیسے وقت گزرتا گیا، انگریزوں نے ہماری زبان اور تعلیمی مسائل کی طرف بھی نظریں اُٹھائیں۔ بالآخر اس علاقے کی بھی کچھ شخصیتیں میدان عمل میں اتر آئیں جن میں راجہ رام موہن رائے اور سرسید احمد خان کا نام سرفہرست ہے۔ انہوں نے آنے والی سماجی، معاشرتی، مذہبی اور ایک حد تک اقتصادی تبدیلیوں کی بنیاد ڈالی۔ دونوں ہستیاں اپنی روش، گفتار، خیالات اور نصب العین کے لحاظ سے ایک حد تک آپس میں یکسانیت کا پہلو رکھتی ہیں۔

راجہ رام موہن رائے نے انیسویں صدی کے اوائل ہی میں جو کچھ مغرب سے اخذ کیا تھا، اس کو بروئے کار لائے۔ اُن کے کاموں میں ان کے مخصوص نظریۂ مذہب کو سلجھانا، آسان کرنا، وحی سے انکار، یونیٹرین کلیسا سے وابستگی اور دوسرے مذاہب سے اثر لینا شامل ہے۔ وہ غیر معمولی فہم و فراست کے مالک تھے، زبان دانی اور دیگر ادیان کے اہم نکات اور خیالات تک پہنچنے میں بڑی دسترس رکھتے تھے۔ ان میں ہندومت کے معاملے میں اگرچہ مارٹن لوتھر کی سی شدت نہ تھی لیکن وہ اپنے مذہب کو سادہ بنانے اور جدیدیت سے آشنا کرنے میں عزمِ راسخ رکھتے تھے اور اسی مشن میں تمام عمر مصروف رہے۔

انیسویں صدی کے وسط تک ہندوستان میں ایک بے چینی سی ابھرنے لگی اور روایتی معاشرے میں ایک تبدیلی پیدا ہونے لگی۔ اس تبدیلی کے دو رخ تھے: ایک سیاسی

اور دوسرا سماجی۔ ان دونوں سے مل کر ایک جدید قومی تحریک وجود میں آئی، جس کو مذہبی قوم پرستی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کے لیے باہر سے آئے ہوئے فکری اثرات کی ضرورت تھی کیونکہ ہندوستان میں ایسی تحریک کا شروع ہونا مشکل تھا۔ ملک میں مغلیہ حکومت کے تہذیبی اور فکری اثرات کمزور پڑ چکے تھے اور عام طور پر معاشرے میں ایک قسم کا جمود پایا جاتا تھا۔ شروع شروع میں انگریزوں کے زور پکڑنے کے ساتھ ساتھ اہل ہند اُن کی فرمانبرداری قبول کرتے گئے۔ یہی نہیں، انگریزی معاشرہ اور فکر سے اتفاق نہ کرنے کے باوجود وہ چاروناچار ان کی موجودگی کو بھی تسلیم کرتے گئے، حتیٰ کہ اپنے کاروبار اور روزمرہ کے رہن سہن اور طور طریقوں کو نئے حالات کے مطابق کم و بیش ڈھالتے گئے۔ یہ کہنا بھی ایک حد تک صحیح ہوگا کہ مشنری اور دیگر تبلیغی کارروائیاں بعد میں کچھ زیادہ منظم ہوئیں اور انہوں نے زور بھی پکڑا، لیکن ہندوستان میں مغربیت کا زور ان مغربی خیالات سے شروع ہوا جو عام طور پر انگلستان اور یورپ میں اٹھارہویں اور انیسویں صدی کی بڑھتی ہوئی لادینیت سے وابستہ ہیں۔ اس زمانے میں دنیاداری کا رجحان یورپ میں نمایاں طور پر فروغ پارہا تھا۔ ہر وہ چیز جو سہل ہو، بظاہر پیچیدہ نہ ہو اور فوری طور پر ثمر بخش اور نتیجہ خیز ہو، مقبول ہونے لگی۔ اہم نکتہ اس سلسلے میں یہ ہے کہ یہ رجحانات ایسے تھے جو براہِ راست مذہب یا معاشرتی اور دیگر روایتوں سے ٹکراتے نہیں تھے، اور اسی لیے ہندوستانی مذاہب و ماحول میں رفتہ رفتہ جگہ پاتے گئے۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ جب شروع شروع میں پرتگالی باشندے گوا کی نوآبادی میں آباد ہوئے تو ایک حد تک ان کا عقیدہ پروٹسٹنٹ ازم اور نشاۃ ثانیہ کے برعکس تھا۔ لیکن ڈیکارٹ اور بیکن نے جو شگاف مغربی فلسفۂ حیات میں ڈالا تھا، اس کے اثرات ایک عالمگیر حیثیت اختیار کر چکے تھے، اس لیے یورپ کے ذریعے وہ ہندوستان پر بھی پڑنے لگے۔ اجمالاً یوں کہا جاسکتا ہے کہ آہستہ آہستہ انگریزی زبان سیکھنا ہندوستان میں ذریعۂ معاش کے لیے لازمی ہوتا گیا اور پھر انگریزی زبان لکھنا اور پڑھنا رواج پا گیا۔ آخرکار اس بیرونی زبان کے علم کے ساتھ ساتھ یورپی براعظم کے خیالات، رجحانات اور طرزِ فکر کا ہماری

زندگی پر اثر انداز اور حاوی ہونا ناگزیر ہوگیا۔ پھر یہ سوال سامنے آیا کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ بظاہر لادین انگریز ہر سماجی، معاشرتی اور اقتصادی معاملے میں ہم پر فوقیت رکھتے ہیں؟ کیا یہی حربے جو ہم انگریزوں سے سیکھ سکتے ہیں، انہی کے خلاف استعمال میں نہیں لا سکتے؟ بہرحال اس سلسلے میں ایک اور اہم قدم ۱۸۱۶ء میں ہندو کالج کا قیام تھا۔(۱)

ان مراحل میں جو عنقریب طے ہونے والے تھے، کئی مسائل اور رکاوٹیں بھی تھیں مثلاً ہندو مذہب کی اہم بنیادیں اور پائندار ستون متعدد مافوق الطبیعیاتی تصورات پر قائم تھے۔ ایک اور مسئلہ ذات پات کا تھا جس کی اہمیت ہندو مذہب میں بہت زیادہ تھی۔ ہندوستان کے لیے یہ ایک اہم واقعہ تھا کہ انہی خیالات اور رجحانات کو یکجا کرکے ان کو ایک سمت اور نصب العین دینے والا پیدا ہوگیا۔ راجہ رام موہن رائے نے مذکورہ بالا تبدیلیوں کو سمیٹ کر نہ صرف ایک نئے ضابطے کا پابند کرنا چاہا، اور ایک حد تک کیا بھی، بلکہ آئندہ کے لیے بھی ایک راستہ متعین کیا جو ہندو معاشرت میں برہمو سماج کے نام سے مشہور ہوا جس کی رسمی بنیاد ۱۸۲۸ء میں ڈالی گئی۔ راجہ رام موہن رائے جنہوں نے اپنی زندگی انگریزوں کی ملازمت سے شروع کی تھی، ایک ایسے بااثر مصلح بنے جنہوں نے ہندوستان میں ہندوؤں کے رہن سہن اور عقیدے میں ایک نمایاں تبدیلی کی بنیاد ڈالی۔ ان کی کارکردگیوں میں ستی کی رسم کی مخالفت اور اخبار جاری کرنے سے لے کر روزمرہ کے مسائل میں عقلی وسائل پر زور اور انسانی اور سیاسی آزادی کی تحریکیں شامل ہیں۔ ان کے نظریے کے مطابق عقل کا استعمال اور انسانی آزادی ہی اُپنشد کی فلسفیانہ بنیادیں ہیں۔ اسی بناء پر ہندوستانی ہر اُس آزادی کے طلب گار ہوسکتے ہیں جسے انگریز اپنا پیدائشی حق سمجھتے تھے۔ اس طرح ہندو اپنی اصلاح کرسکتے تھے تاکہ جنم جنم اور عرصۂ دراز کی غلط فہمیاں اور دشواریاں جو دنیاوی ترقی میں سدِ راہ تھیں، دُور کی جاسکیں۔

راجہ رام موہن رائے مذہبی کتابوں سے تفصیلی حوالے دے کر ثابت کرتے رہے کہ عورتوں کا درجہ معاشرے میں بڑھنا چاہیے۔ انگریزوں کے خیالات اپنائے جاسکتے تھے، چونکہ انگریز بھی بوقتِ ضرورت ہندو خیالات سے مستفیض ہوتے تھے، اور آخرکار

انگریزی زبان اور ادب کا سیکھنا احسن سمجھا جانے لگا اور رام موہن رائے اس کے سیکھنے کے لیے برابر تلقین کرتے رہے۔ اور جب انگریزوں نے فارسی کو بدل کر انگریزی کو اپنی انتظامیہ کی سرکاری زبان ٹھہرایا تو انگریزی پڑھنا، لکھنا اور جاننا کئی لحاظ سے ناگزیر ہوگیا۔(۲)

انگریزی حکومت کی ان تدبیروں سے مغربی علوم ہندوستان میں فروغ پاتے گئے اور جلد ہی ایک متوسط طبقہ پیدا ہوگیا جس کی تشکیل میں پیشہ ور افراد ایک مشترک فلسفۂ حیات اپنا کر اُبھرے۔ اس طبقے میں رفتہ رفتہ فنکار، تاجر (جیسا کہ بمبئی کے پارسی) اور زمیندار شامل ہوتے چلے گئے۔ گزشتہ زمانوں میں متوسط طبقے اگر تھے تو گروہوں میں بٹے ہوئے تھے۔ (زبان کا مشترک نہ ہونا، گروہی دلچسپی اور آپس کی ذہنی عدم مطابقت ان کو درپیش تھی۔) اس نئی تبدیلی میں چند گروہ جیسے مسلمان، مولوی حضرات، سنسکرت کے پڑھانے والے پنڈت اور روایتی طب کے دلدادہ شامل نہ ہو سکے۔ اس کے برعکس بنگال کے ہندو ڈاکٹروں نے مغربی علمِ طب کو جلد اپنا لیا۔ آخرکار پریس یعنی چھپائی کے نئے ذریعوں نے ان نئے رجحانات اور خیالات کو فروغ دیا اور اس اصلاحی تحریک کو آگے بڑھایا۔

اس مرحلے پر ہندوستانی نشاۃ ثانیہ دو دھاروں میں بٹ گئی۔ ایک مذہبی، دوسرا دُنیاوی۔ ہیُوم اور پین کے زیرِ اثر ایک گروہ ہندو مذہب کو اوہام سے پُر اور دقیانوسی سمجھنے لگا اور دوسرا گروہ سکاٹ لینڈ پریس بیٹرین کلیسا کے زیرِ اثر مسیحی عقائد ہی کو مغربیت کے مساوی جاننے لگا۔ اس نوع کے اثر کو قبول کرنے والی نمایاں شخصیتوں میں مائیکل مدھو سُودن دت کا نام سرفہرست ہے، جو بنگال کے اونچے طبقے میں سے تھے۔ یہ تحریکیں گو اپنے طبعی اختتام پر پہنچیں، لیکن انیسویں صدی پر اُن کے اثرات قابلِ غور ہیں۔(۳)

اس ضمن میں مسیحی تبلیغی جماعتوں کا کردار بھی غور طلب ہے۔ ڈنمارک کے ولیم کیری ۱۷۹۲ء میں سری رامپور میں قیام پذیر ہو چکے تھے۔ ۱۸۱۳ء میں جب انگریزوں نے ان جماعتوں کو کھلی چھوٹ دی تو مشنریوں کی چھوٹی ندی ایک سیلِ رواں بن چکی

تھی۔ ان تبلیغی کارروائیوں میں کتاب مقدس کی پیروی، کھیتی باڑی، تعلیم، درس گاہوں کا قیام، خیراتی کام اور طبی سہولتوں کی فراہمی شامل ہیں۔ ہسپتالوں کے قیام نے ہندو ضمیر پر گہرا اثر کیا۔ مذکورہ بالا کارروائیاں اور جدید خیال لوگوں کی تعداد اگرچہ زیادہ نہ تھی، لیکن ان تحریکوں کا ہندوستانی دل و دماغ پر غیر معمولی اثر ہوا۔ اور پھر ہندو اصلاحی تحریکوں کے لیے راستہ صاف ہو گیا۔ راجہ رام موہن رائے کی برہمو سماج ان تحریکوں میں سب سے نمایاں تھی، لیکن ایسی دیگر ہندو تحریکیں بھی ابھریں جو انہی خیالات سے ملتی جلتی تھیں مگر وہ رفتہ رفتہ ختم ہو گئیں۔

دوسری نمایاں ہستی جو انیسویں صدی کے وسط میں اُبھری، وہ سرسید احمد خان کی تھی۔ سرسید نے راجہ رام موہن رائے کی طرز پر مسلمانوں کی رہنمائی شروع کی۔ سرسید مصر تھے کہ مسلمانوں کو مغربی فکر اور تعلیم سے رابطہ قائم کرنا لازم ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ ہندو مذہب سے بھی اپنی جداگانہ روش قائم رکھنی ہے، ورنہ اسلام اور مسلمان ابدی پسماندگی میں ڈوبے رہیں گے۔ وہ طبیعتاً اسلام اور مسیحی عقیدے کو بنیادی طور پر ہم آہنگ سمجھتے تھے۔ اور ہر دو مذاہب کو یہودی اور یونانی فکر کا جائز وارث اور مشترک حقدار جانتے تھے۔ عقل اور وحی کو وہ ان دونوں مذہبی نظاموں کا بنیادی جز سمجھتے تھے اور اس کے علم کو عملی طور پر مغربی سائنس کے لیے لازم قرار دیتے تھے۔ ان کی پُرزور شخصیت اور اعلیٰ اخلاق نے ان کا ایک ہمخیال گروہ پیدا کر دیا۔ وہ اپنی عمر کے آخر تک مسلمانوں کے تقریباً واحد راہنما رہے۔ سرسید کا بنیادی موقف یہ تھا کہ اسلام کو مغرب کے اصولوں سے ہم آہنگ سمجھا جا سکتا ہے۔(۴)

اس کا عملی اور لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ نوجوان مسلمانوں کو مغربی تعلیم کی طرف راغب کیا جائے تاکہ وہ سرکاری ملازمتوں اور قوم کی خدمت میں اپنی نمایاں حیثیت حاصل کر سکیں۔ اس منصوبے کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کی غرض سے اُنہوں نے ۱۸۷۵ء میں علی گڑھ کالج کی بنیاد ڈالی۔ یہ دانش گاہ اپنے وقت میں اسلامی جدیدیت کا واحد مرکز بنی اور اس درس گاہ سے تعلیم یافتہ نوجوانوں کی ایک کثیر تعداد نکلی جس نے اسلام پر مغربی

ممالک کے اعتراضات اور مغربی تنقید کے مقابلے میں ابتدا میں پرمعذرت انداز اختیار کیا گیا۔(۵)

جنگ آزادی کے بعد جو عرصہ دراز تک انگریزوں کی تیار کردہ کتابوں میں ۱۸۵۷ء کے غدر کے نام سے منسوب رہی ہے، انگریزی تعلیم حاصل کرنے کا رجحان بہت بڑھ گیا۔ اس سے پہلے تعلیم کا انتظام زیادہ تر سرکاری طور پر ہوتا تھا، لیکن اب نجی تعلیمی ادارے دھڑا دھڑ کھلنے لگے۔ رفتہ رفتہ ہندوستانیوں میں ایک نیا شعور ابھرا جس میں ذوق آزادی، سیاسی اضطراب، حصول حقوق کی خواہش اور ایک عمومی بے اطمینانی کا امتزاج تھا۔ یہی رجحانات اور ان کے اثرات بالآخر بیسویں صدی کے وسط میں ہندوستان میں انگریزی حکمرانی کے خاتمہ کا سبب بنے۔ مگر اصل سوال یہ ہے کہ یہ نئی طرز کے افکار اور مغربی تقلید اور تہذیب ہمیں آج کہاں تک لے آئی ہے، اور ہمیں اس امر کے سود و زیاں کا کہاں تک اور کس حد تک احساس ہے؟

حواشی:

(۱) *A History of India*, by: Percival Spear، جلد دوم، ص ۱۶۰۔
نوٹ: پرسیول سپیر نے کلکتہ میں ہندو کالج کے قیام کی تاریخ ۱۸۱۲ء بتائی ہے، لیکن جے این فارقہر نے ہندو کالج کے قیام کی تاریخ ۱۸۱۹ء بتائی ہے (ص ۳۳)۔
Modern Religious Movements in India, by J.N. Farquhar.

(۲) *A History of India*, Vol.2, by Percival Spear، ص ۱۶۱، ۱۶۲۔

(۳) ایضاً، ص ۱۶۳۔

(۴) ابتدائیہ از زیتونہ والی عمر
The Life and Work of Sir Syed Ahmad Khan, by Major General G.F.I. Graham.

(۵) *Modern Religious Movements in India*, by J.N. Farquhar، ص ۹۱، ۹۵۔

باب دوم

تہذیبی دائرے میں
مغربی اثر کا تفصیلی جائزہ
(اٹھارھویں صدی کے وسط سے ۱۸۵۷ء تک)

برصغیر پاک و ہند میں مغربی تعلیم کی ابتداء:

برصغیر پاک و ہند میں مغربی علم و ادب نے مختلف وسیلوں سے اور متعدد وجوہات کی بناء پر فروغ پایا۔ اٹھارھویں صدی میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعلیمی ادارے سیاسی انحطاط اور بحران کی وجہ سے ماند پڑ چکے تھے۔ سیاسی اقتدار چھن جانے یا کمزور پڑ جانے سے پاک و ہند کے طول و عرض میں اُن تعلیمی اداروں پر بھی بُرا اثر پڑا جن کو مقامی مخیر حضرات نے قائم کر رکھا تھا اور اُن کی دیکھ بھال کرتے تھے۔ ان حالات میں تعلیمی ترقی تو کیا ہوتی، اُلٹا ایک کمی پیدا ہوگئی۔ اس موقع سے فائدہ اُٹھانے کے لیے انگریزوں، فرانسیسیوں اور ولندیزیوں نے مختلف حربے استعمال کیے۔ انہوں نے اوّل اوّل تو تبلیغی کام نہایت منظم طریقے سے شروع کردیا، جس کا کھلم کھلا منشاء عیسائیت کا فروغ تھا۔ پھر لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے سکول کھولے گئے۔ بعد میں کئی شہروں میں کالج کھولے گئے۔ ان تعلیمی اداروں کے نصاب، درسی طور طریقے اور پڑھانے والوں کا تفصیلی جائزہ لیا جاتا اور صرف اُن لوگوں کی ترقی اور ستائش ہوتی جو اس مہم میں انگریزوں کا ہاتھ بٹاتے۔ ان کارروائیوں سے انگریزوں کا اثر برصغیر میں روز بروز بڑھتا گیا اور بالآخر ان کا سیاسی تسلط قائم ہوگیا۔

ابتداءً تو ایسٹ انڈیا کمپنی نے تعلیمی سرگرمیوں میں کوئی دلچسپی نہیں دکھائی، لیکن

بعد میں کمپنی کے افسران کے اصرار پر اس نے اس طرف دھیان دینا شروع کیا۔ لیکن تعلیمی معاملات میں کمپنی کی دلچسپی صحیح معنوں میں اٹھارھویں صدی کے آخر تک شروع نہیں ہوئی تھی۔ وارن ہیسٹنگز کو ایک حد تک تعلیم اور ادب سے ذاتی دلچسپی تھی اور اس نے فارسی اور عربی کی تعلیم کے لیے ۱۷۸۱ء میں کلکتے کا مدرسہ قائم کیا۔ پھر ۱۷۹۱ء میں ایک انگریز جوناتھن ڈنکن مقیم بنارس کی کوششوں سے بنارس کا سنسکرت کالج قائم ہوا تاکہ ہندوؤں کے قانون، ادب اور مذہب کو فروغ ہو لیکن مشرقی زبانوں کو فروغ دینے کی یہ ابتدائی کوششیں زیادہ کامیاب نہ ہوئیں۔ (۱)

انیسویں صدی کی ابتدا میں سرامپور کے پادریوں نے اپنی سرگرمیاں تیز کردی تھیں۔ وہ چاہتے تھے کہ "ایک فرسودہ تعلیمی نظام" (یعنی مشرقی علم و ادب) کے بجائے مغربی تعلیم اور تدریس کو فروغ دیا جائے۔ اُنھی دنوں ۱۸۰۰ء میں لارڈ ویلزلی نے تاریخی فورٹ ولیم کالج کی کلکتہ میں بنیاد ڈالی۔ کالج کے قیام کا مقصد کمپنی کے افسران کو ہندوستان کی زبانوں اور رسم و رواج سے آشنا کرنا تھا۔ فورٹ ولیم کالج کی سرپرستی میں انگریزی اُردو لغت اور ہندوستانی گرامر کے علاوہ فارسی زبان سے کئی تصنیفات کا اردو میں ترجمہ ہوا جو بعد میں بہت مشہور اور مقبول ہوا۔

یہ بات ملحوظ رہے کہ انگریزوں کے سیاسی تسلط نے ہندوستانی طالب علموں کے لیے مغربی تعلیم کے حصول کو سیاسی اور اقتصادی وجوہات کی بناء پر ناگزیر بنادیا تھا۔ اس بات کو راجہ رام موہن رائے کی تحریک سے بڑی تقویت ملی۔ رام موہن رائے نے جو مراسلہ لارڈ امہرسٹ کو ۱۸۲۳ء میں بھیجا تھا، وہ اُس زمانے کے رجحانات کی بھی ترجمانی کرتا ہے جن کو چند مغرب زدہ خاندان ملحوظِ خاطر رکھتے تھے۔ رام موہن رائے کا خیال تھا کہ سنسکرت کی تعلیم "طالب علموں کے ذہنوں پر صرف گرامر کی باریکیوں اور زندگی میں مابعدالطبیعیاتی اُلجھنوں کا بوجھ ڈال سکتی ہے جن سے معاشرے کو برائے نام یا کچھ بھی فائدہ نہیں ہوسکتا۔ یہ طالب علم وہی کچھ سیکھ سکتے ہیں جس کا ہر شخص کو دو ہزار سال سے علم ہے۔ اور یہ تعلیم انسان کو اُس زمانے کے فلسفیوں کے مانند دقیق مفروضوں کے بے نتیجہ پیچ وخم میں الجھا دیتی

ہے۔"(۲) اپنے بیان پر اضافہ کرتے ہوئے راجہ رام موہن رائے کہتے ہیں کہ "نوجوانوں کو ویدانت کے نظریوں سے آشنا کرکے معاشرے میں کوئی بہتری کا امکان نہیں کیونکہ ویدانت یہ سکھاتا ہے کہ ہر ظاہر شے کا کوئی وجود نہیں، اور چونکہ باپ یا بھائی کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے اس لیے وہ کسی خلوص یا احترام کے حقدار نہیں ہیں۔"(۳) جدید سائنسی تعلیم کی حمایت میں رام موہن رائے لکھتے ہیں کہ "سنسکرت نظریہ تعلیم محض ملک کو جہالت کے اندھیروں میں قائم رکھنے کے لیے اپنایا جاسکتا ہے۔ اس کے برعکس جیسا کہ انگریزی حکومت کی پالیسی ہے کہ ایک آزاد اور روشن خیال نظام تعلیم رائج کیا جائے، ایسے نظام تعلیم میں علم حساب، فلسفہ فطرت، کیمسٹری اور اینا ٹومی کے شعبے درس میں شامل رہنے چاہئیں۔" رام موہن رائے کی کوششیں رائیگاں نہیں گئیں اور انگریزوں نے اس مقصد یعنی انگریزی اور مشرقی زبانوں کو بیک وقت پڑھانے کے لیے کلکتے کے ہندو کالج کو جو ۱۸۱۷ء میں قائم ہوا تھا، عطیہ دینے کا وعدہ کیا۔(۴)

تعلیم کا رجحان مشرقی انداز کا ہو یا مغربی انداز کا، اس بارے میں ایک بحث چل گئی تھی۔ اسی بحث کے سلسلے میں لارڈ میکالے نے کہا تھا کہ "صرف چند مغربی کتابیں تمام ہندوستانی اور عربی ادب سے کہیں زیادہ گرانقدر ہیں۔"(۵) یوں بھی میکالے کو ہندوستانی ادب اور رسوم سے چڑ تھی، اور اس طرح مارچ ۱۸۳۵ء کی ۷ تاریخ کو لارڈ ولیم بینٹنگ کی حکومت نے میکالے کے نظریے کو قبول کیا اور فیصلہ کیا کہ کمپنی کی حکومت کو یورپ کی سائنس اور ادب کو فروغ دینا چاہیے اور انگریزی کی مدد سے ہی پڑھائی ہونی چاہیے اور تمام خرچ اسی پر کرنا چاہیے۔

دراصل میکالے کے خیالات کے پس پشت یہ منصوبہ تھا کہ چند ایسے ہندوستانیوں کو انگریزی زبان سکھا دی جائے جو اپنے طور پر برصغیر کے لوگوں میں انگریزی خیالات و سیاسی مقاصد کا مزید چرچا کریں۔ یہ میکالے کا ہندوستان میں انگریزوں کے مستقل اور دائمی تسلط کا منصوبہ تھا، جس پر اس کو پورا اعتماد تھا۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ میکالے کے مذکورہ بالا نظامِ تعلیم میں یہ گنجائش رکھی گئی تھی کہ انگریزی تعلیم کے ساتھ ساتھ مقامی زبانوں کو بھی فروغ ہو۔ نتیجتاً میکالے کی تعلیمی پالیسی

کے زیر عمل مقامی زبانوں کی تعلیم بھی باول ناخواستہ جاری رہی لیکن ان زبانوں کی ترقی میں اگر کچھ کوشش ہوئی تو اس میں اُن زبانوں کے بولنے والوں کا ہاتھ سب سے زیادہ تھا۔

برصغیر میں انگریزوں نے جیسے جیسے پاؤں جمائے اور مکمل تسلط کی طرف بڑھے، ویسے ویسے اپنی تعلیمی پالیسیوں پر زیادہ زور دینا شروع کیا۔(۶) اس سلسلے میں انیسویں صدی کے دو نمایاں اور بنیادی واقعات قابل ذکر ہیں۔ اوّل ہندوستانی تعلیم کے بارے میں سر چارلس ووڈ کا وہ مشہور مراسلہ جو بعد میں ہندوستان میں انگریزی تعلیم کا منشور اعظم کہلایا۔ دوسرا ہنٹر ایجوکیشن کمیشن (۱۸۸۲ء) کا قیام۔ چارلس ووڈ کے مراسلے کے چند نمایاں نکات درج ذیل ہیں:

۱۔ انگریز حکومت کا فیصلہ ہے کہ اس کی تعلیمی پالیسی مغربی طرز کی ہو۔

۲۔ اعلیٰ سطح کی تمام تر تعلیم کے لیے انگریزی زبان کا استعمال ناگزیر ہے۔ اس لیے تجویز یہ پیش کی جاتی ہے کہ صرف انگریزی ہی ذریعۂ تعلیم ہو۔ مقامی زبانوں کی اہمیت پر بھی زور دیا جائے کیونکہ مقامی زبانوں کے وسیلے سے ہی یورپ کا علم عوام تک پہنچ سکتا ہے۔

۳۔ گاؤں میں پرائمری سکول قائم کیے جائیں جہاں مقامی زبانوں کے ذریعے ہی تعلیم دی جائے اور اگلے مرحلے کے لیے اینگلو ورنیکولر ہائی سکول قائم کیے جائیں اور ہر صوبے میں یونیورسٹی سے منسلک ایک کالج ہو۔

۴۔ نجی تعلیمی اداروں کو فروغ دینے کے لیے مالی مدد کی جائے بشرطیکہ یہ تعلیمی ادارے اپنا معیار بلند رکھیں۔

۵۔ تعلیم کا ایک محکمہ قائم کیا جائے جو پانچوں صوبوں میں کمپنی کے کسی ڈائریکٹر کی سرپرستی میں تعلیمی ترقی کی نگرانی کرے۔

۶۔ لندن یونیورسٹی کی طرز پر کلکتہ، بمبئی اور مدراس میں یونیورسٹیاں قائم کی جائیں۔

۷۔ پیشہ ورانہ تعلیم اور ٹیکنیکل کالجوں کے قیام پر زور دیا جائے۔

۸۔ استادوں اور پڑھانے والوں کی تربیت کے لیے بھی برطانیہ کے کالجوں کی طرز پر تعلیمی ادارے قائم کیے جائیں۔

۹۔ تعلیم نسواں پر بھی خصوصی توجہ دی جائے۔

انگریزی طرز تعلیم کا یہ نیا منصوبہ پورے ملک میں رائج کردیا گیا، اور ووڈ کی تقریباً تمام تجاویز کو عملی جامہ پہنایا گیا۔ ۱۸۵۷ء میں تین مقامات یعنی کلکتہ، مدراس اور بمبئی میں یونیورسٹیاں قائم ہوگئیں۔ ووڈ کے مراسلے میں جو تعلیمی مقاصد درج تھے، آئندہ پچاس سال تک انگریز حکومت ہندوستان میں انہی پر کاربند رہی۔ اسی دور میں ہندوستان میں مغربی تعلیم اپنے عروج پر پہنچی۔ مشنریوں نے بھی اس مہم میں زبردست حصہ لیا۔ ان سکولوں اور کالجوں کے زیادہ تر پرنسپل اور ہیڈ ماسٹر انگریز ہوتے تھے۔ اس کے نتیجے میں مقامی آبادی پر جو اثرات ہوئے، اس نے انگریزوں کو مجبور کیا کہ ہندوستان کی تعلیمی سرگرمیوں پر نظرثانی کی جائے۔ اس لیے ۱۸۸۲ء میں حکومت نے ڈبلیو ڈبلیو ہنٹر کی سربراہی میں ایک کمیشن قائم کیا جو ہنٹر ایجوکیشنل کمیشن کے نام سے موسوم ہوا۔

ہنٹر ایجوکیشنل کمیشن کا تقرر ۱۸۸۲ء میں ہوا اور اس کمیشن کا چیئرمین ڈبلیو ڈبلیو ہنٹر کو مقرر کیا گیا۔ حکومت نے ہنٹر کمیشن کو یہ کام سونپا کہ وہ سرچارلس ووڈ کے مراسلے کی روشنی میں ہندوستان میں تعلیمی شعبے کا جائزہ لے کیونکہ کچھ مشنریوں نے دباؤ ڈالا اور الزام لگایا تھا کہ ہندوستان کا تعلیمی نظام ووڈ کی تجاویز سے ہٹ گیا ہے۔ کمیشن کے بنیادی فرائض میں یہ بھی تھا کہ تمام ہندوستانی سلطنت میں ابتدائی تعلیم کے حالات کا جائزہ لے۔ چنانچہ کمیشن نے اپنے جائزے کو صرف ابتدائی اور ثانوی تعلیم تک محدود رکھا اور یونیورسٹیوں کے بارے میں اظہارِ خیال نہ کیا۔ کمیشن کے ارکان کئی مختلف صوبوں میں پھرے اور انہوں نے دو سو سے زیادہ تجاویز پیش کیں جن میں ذیل کی تجویزیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں:

ا۔ حکومت کو چاہیے کہ ابتدائی تعلیم پر زور دے اور یہ ذمہ داری اور اس کی نگرانی

اپنے پاس رکھے۔

۲۔ تعلیم کے میدان میں نجی کوششوں کو سراہا جائے اور ان کی مالی امداد کی جائے، اور اس میں مداخلت نہ کی جائے۔ اسی طرح ثانوی تعلیم اور کالج کے انتظامی امور میں بھی براہ راست دخل اندازی نہ کی جائے۔

۳۔ تعلیم نسواں میں جو کمی تھی، کمیشن نے اس کی نشاندہی کی اور اس کو پھیلانے کی تجاویز پیش کیں۔(۷)

رپورٹ کے بیس سال بعد تک ثانوی تعلیم اور کالج کی تعلیم کو بڑا فروغ ہوا جس میں ہندوستانی مخیروں نے حکومت کا ہاتھ بٹایا۔ مغربی تعلیم کے علاوہ مشرقی علوم سے دلچسپی میں نمایاں اضافہ ہوا۔ پنجاب یونیورسٹی جو کہ "اعلیٰ ترین ادبی، تدریسی اور امتحان لینے والی دانشگاہ" کے نام سے موسوم تھی، ۱۸۸۲ء میں قائم ہوئی۔ الہ آباد یونیورسٹی ۱۸۸۷ء میں قائم ہوئی، مگر پوری انیسویں صدی میں تعلیم کے بارے میں کسی نہ کسی طرح ایک کمی محسوس ہوتی رہی۔ یہ اسی کمی کا احساس تھا جس نے بالآخر لارڈ کرزن کو میکالے کی تعلیمی تجاویز پر نکتہ چینی پر اکسایا۔ قوم پرستوں نے کرزن کی تعلیمی پالیسیوں کو شہنشاہیت سے تعبیر کیا۔

فورٹ ولیم کالج:

اٹھارہویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے وسط تک مغربی فکر کے جو آثار ہندوستان میں نمایاں ہوئے، ان میں مشنریوں کی کارکردگی، راجہ رام موہن رائے کی اصلاحی کاوشوں اور فرنگی درس گاہوں کے قیام کے علاوہ، نثر نویسی اور نصاب میں تبدیلی یا ردوبدل نے بھی اہم کردار ادا کیا۔ اسی ضمن میں اُن دو درس گاہوں کا ذکر ضروری ہوجاتا ہے جن کے قیام سے نہ صرف اردو زبان اور اس کے ادب پر نمایاں اثر ہوا بلکہ وہاں کی ادبی و تعلیمی سرگرمیاں ہماری آئندہ کی کئی نسلوں پر اثر انداز ہوئیں۔ ان میں ایک تو فورٹ ولیم کالج (کلکتہ) اور دوسرا دہلی کالج (دہلی) ہے جن کا قیام بالترتیب

۱۸۰۰ء اور ۱۸۲۵ء میں ہوا۔

ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ انگریزوں کی ہر کارروائی ان کی کسی ذاتی مصلحت کی بناء پر ہوتی تھی۔ یہ الگ بات ہے کہ اس میں سے قدرتاً کوئی مثبت پہلو مقامی باشندوں کے مفاد کا نکل آئے۔ مثلاً فورٹ ولیم کالج کا قیام اس نظریے سے کیا گیا تھا کہ انگریز افسر جو ہندوستان میں مقیم تھے، انہیں اپنے ملک کی شہنشاہیت کی پالیسی اور افسر شاہی کے قیام میں مدد ملے۔ مولوی سید محمد صاحب اپنی کتاب ''ارباب نثر اردو'' کے پیش نامہ میں لکھتے ہیں: ''ایسٹ انڈیا کمپنی نے فورٹ ولیم کالج کو بالکل افادی بنیاد پر قائم کیا تھا۔ کمپنی کے ناظمین کا اصل منشا کلکتہ میں چند ارباب قلم کو یکجا جمع کرکے ان سے اپنے انگریز اہلکاروں اور عہدہ داروں کے لیے ایسی کیس درسی کتابیں لکھوانا تھا جن کا طرز بیان شاعرانہ نزاکتوں اور لفظی موشگافیوں کی بجائے سیدھا سادہ اور عام فہم ہو۔ اس کالج کے تقریباً تمام مصنفوں کو اس کا بہت ہی کم موقع دیا گیا کہ وہ قلم کی سحر کاریوں سے اپنے ذاتی جذبات و خیالات کی ترجمانی کرتے۔ کالج کے ارباب مقتدر کو ضروری کتب نصاب کی تیاری میں عجلت تھی اس لیے ان مصنفوں سے بجائے مستقل کتابیں تصنیف کرانے کے، مشہور و متداول اور بالخصوص فارسی کی عام پسند کتابوں کے ترجمے کرائے گئے۔''(۸)

ان مصنفین نے جو فورٹ ولیم کالج سے منسلک تھے، جدید اُردو نثر میں اگر صحیح معنوں میں پہل نہ کی تو کم از کم ایک طرح ضرور ڈالی۔ یہ حضرات چونکہ برصغیر کے طول و عرض سے آئے تھے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں بھی علم دوستی اور ادب پرستی کی کمی نہ تھی۔ صرف سیاسی حالات اور معاشی فکریں اُن لوگوں کی قابلیت اور جوہر کو بروئے کار نہ آنے دیتی تھیں۔ مولوی سید محمد صاحب مزید فرماتے ہیں: ''نثر اردو کے ارباب نے، اپنے ذوقِ ادب اور اظہارِ کمال کے لیے نہ صرف قصص و حکایت کے میدان میں جولانیِ قلم دکھائی، بلکہ علم و ادب کے مختلف شعبوں مثلاً تاریخ، قواعد، زبان اور اخلاق و مذہب کی طرف بھی توجہ کی اور تالیفات کا ایسا ذخیرہ اپنی یادگار چھوڑا جس کو عرصۂ دراز تک مقبولیت عام حاصل رہے گی۔''(۹)

اُردو نثر کی ابتدا جنوبی ہند سے بتائی جاتی ہے اور یہ درست ہے کہ جو کچھ اردو

نثر میں تالیف ہوا، وہ سب مذہبی پس منظر سے منسلک اور دینی امور سے متعلق ہے۔ انہی کتابوں میں مولانا وجہی کی کتاب "سب رس" شامل ہے جو ۱۰۴۴ھ میں تالیف ہوئی۔ مولوی سید محمد صاحب فرماتے ہیں کہ "شمالی ہند میں اردو نثر کا آغاز مولانا فضلی کی "دہ مجلس" سے شمار کیا جاتا ہے جو ۱۱۴۵ھ کی تالیف ہے۔ کہتے ہیں کہ مولانا فضلی ہی شمالی ہند میں پہلے شخص ہیں جنہوں نے اردو نثر نویسی پر قلم اٹھایا ہے۔ اسی بناء پر ابھی تک بعض لوگ انہی کو اردو کا پہلا نثر نویس سمجھتے ہیں۔"(۱۰) لیکن فورٹ ولیم کالج کے اثرات سے پہلے کی اردو نثری تالیفوں میں مرزا رفیع سودا کا دیباچہ کلیات، مثنوی شعلۂ عشق کا خلاصہ، محمد حسین کلیم کا ترجمہ فصوص الحکم اور حضرت شاہ عبدالقادر صاحب کا ترجمۂ القرآن بیان کی جاتی ہیں۔

کہنے کو تو یہ سب مذکورہ بالا کتابیں اردو نثر کی پہلی کتابوں میں شمار ہوتی ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان سب میں فارسی اور عربی لغات و الفاظ کا استعمال کثرت سے کیا گیا ہے۔ صرف یہ نہیں کہ الفاظ فارسی اور عربی کے ہیں بلکہ محاورے اور پُرتکلف طرز بیان بھی موجود ہے۔ ان قدیم کتابوں کا سبب تالیف، ان کا تفصیلی بیان اور ان کے اسلوب کی خوبیوں یا کمزوریوں کا ذکر نہ اس جگہ مفید ہے اور نہ ضروری۔ یہاں صرف یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ عام رائے کے مطابق فورٹ ولیم کالج کے مترجموں، منشیوں اور مصنفوں نے جس نثر کی ابتدا کی اور بنیاد ڈالی، اس سے "اردو زبان میں تصنیف و تالیف کے لیے وسیع ترین میدان کھل گیا اور اردو نثر کی شاندار عمارت چُنی جانے لگی۔ اس تحریک کو کامیاب بنانے میں سب سے زیادہ حصہ گل کرسٹ نے لیا ہے۔ ان کی کوششوں نے اُردو قالب میں ایک نئی روح پھونک دی۔(۱۱)

اسی زمانے میں فورٹ ولیم کالج کے ارباب ایک اور چیز یادگار چھوڑ گئے، یعنی ٹائپ کی طباعت۔ اُردو کی متعدد کتابیں جو اس کالج میں تالیف ہوئیں، وہ اسی زمانے میں ٹائپ کے حروف ڈھال کر چھاپی گئیں۔ ان کے کئی نسخے اب تک موجود ہیں۔ ٹائپ کے آجانے سے بھی اُردو کی کتابوں کی چھپائی اور اشاعت کو فروغ ہوا اور کثیر تعداد میں اُردو کی کتابیں پڑھی جانے لگیں۔ اگر ہندوستان پر مغربی اندازِ فکر اور تہذیب کے اثر کا

جائزہ لیا جائے تو فورٹ ولیم کالج کا جائزہ ناگزیر ہو جائے گا۔ فورٹ ولیم کالج قائم کرنے کا مقصد یہ تھا کہ انگریز کے فوجی افسر، دیوانی حاکم اور سلطنت کے متفرق طبقوں میں رابطہ قائم کرنے میں مدد ملے لیکن اس کی وجہ سے نادانستہ طور پر اُردو زبان کی ترقی کی باقاعدہ اور منظم بنا پڑی۔ اس طرح وارن ہیسٹنگز سے لے کر لارڈ ویلزلی تک تمام گورنر جنرلوں نے اپنے اپنے عہد میں کمپنی کے انگریز ملازمین کو اُردو سکھانے کے لیے کوئی نہ کوئی ترکیب کی۔ اس میں مدرسہ، سکول اور کالجوں کا قیام شامل ہے۔ یہی تعلیمی ادارے جن میں مقامی طالب علموں اور اساتذہ نے انگریزوں سے رابطہ قائم کیا، ہندوستان میں مغربی انداز زندگی اور مغربی معاشرت کی تبلیغ و اشاعت کے موجب بنے۔

مولوی سید محمد صاحب فورٹ ولیم کالج کے قیام اور مقاصد کے بارے میں فرماتے ہیں "۱۸۹۸ء میں لارڈ ویلزلی ارل آف مارنگٹن گورنر جنرل مقرر ہو کر ہندوستان آئے۔ یہ نہایت اولوالعزم اور مدبر گورنر جنرل تھے۔ انہوں نے ہندوستان آتے ہی کمپنی کے کاروبار پر نظر غائر ڈال کر سب سے پہلے ملازمین کمپنی کو اعلیٰ پیمانے پر تعلیم دلانے کی ضرورت محسوس کی، اور ایک طویل اور مدلل یادداشت لکھ کر نظمائے کمپنی سے ایک کالج قائم کرنے کی اجازت چاہی اور اپنے غیر معمولی تدبر سے کام لے کر اس کے مصارف کے لیے نئی نئی راہیں سوچیں۔ پھر زیادہ دنوں تک کاروائی کو طول دیئے بغیر ۴ مئی ۱۸۰۰ء کو کالج کا افتتاح بھی کر دیا۔ یہی فورٹ ولیم کالج ہے۔ اس سے پہلے اُردو کی تعلیم کا عملاً کوئی باضابطہ انتظام نہ تھا اور کمپنی کے انگریز ملازم جو دیوانی، فوجداری اور دیگر اعلیٰ خدمتوں پر مقرر ہوتے تھے اپنے طور پر اردو کی تحصیل کیا کرتے تھے۔" (۱۲)

ایک روایت ہے کہ لارڈ ویلزلی اور کالج کے پہلے پرنسپل ڈاکٹر گلکرسٹ، دونوں باشعور اور ہوشمند افراد تھے۔ وہ بھانپ گئے تھے کہ برصغیر میں اب فارسی کا پرانا مرتبہ نہیں رہا۔ ساتھ ہی یہ بھی احساس ہوا کہ ہندوستانی زبان بہ نسبت اور مقامی زبانوں کے، ہندوستان کے طول و عرض میں زیادہ تر بولی اور سمجھی جاتی ہے۔ طے یہ ہوا کہ اُردو کو ذریعۂ تعلیم بنایا جائے۔ لیکن مسئلہ یہ تھا کہ اُردو زبان میں گو نظم کا گرانقدر سرمایہ موجود تھا لیکن نثر کی نمایاں کمی تھی۔ اسی طرح سائنس اور دیگر طبیعیاتی علوم جیسے جغرافیہ، تاریخ اور اسی قسم کے دوسرے معاشرتی علوم کی کتابیں سرے سے مفقود تھیں۔ سوال یہ تھا کہ یہ کمی

کیسے پوری کی جائے؟ چنانچہ اس کمی کو پورا کرنے کے لیے پورے ہندوستان سے قابل اور محنتی لوگ جمع کیے گئے جنہوں نے ہر شعبۂ علم میں فارسی اور عربی کی قدیم اور جدید کتابوں کے ترجمے کیے۔ گرامر اور فوجی اصطلاحوں کے ترجمے پر بھی کتابیں لکھی گئیں۔ ایک مسئلہ یہ تھا کہ آیا ادبی ضرورتوں کے پیش نظر نئے نئے قصے اور کہانیاں قلمبند کی جائیں یا از سر نو تخلیق کے بجائے پرانے روایتی قصوں اور کتابوں کے ترجمے کیے جائیں۔ دلیل یہ دی گئی کہ تقریباً ہر زبان میں تصنیف و تالیف کے پیش رو ایسا ہی کرتے رہے ہیں۔ عربوں نے پہلے یونانی علوم وفنون کی کتابیں اپنی زبان میں منتقل کیں، پھر ان کی روشنی میں رفتہ رفتہ اعلیٰ تصانیف پیش کرنے کے قابل ہوئے۔ فورٹ ولیم کالج کے کئی سال بعد ہندوستان کے مجدد تعلیم سرسید نے بھی یہ ضرورت محسوس کی اور سائنٹفک سوسائٹی قائم کرکے ہر علم وفن کی اعلیٰ کتابیں اردو میں ترجمہ کرانے لگے۔ جامعہ عثمانیہ بھی اسی اصول پر کاربند تھا۔(۱۳)

فورٹ ولیم کالج، اردو ادب پر اُس کے اثرات، نتیجتاً ہماری معاشرت کی اس سے اثر پذیری، ان تمام عوامل و عناصر کا ذکر لازمی ہوجاتا ہے۔ لیکن فورٹ ولیم کالج کا کوئی ذکر ان شخصیتوں کے ذکر کے بغیر مکمل نہ ہوگا جنہوں نے اس ادارے کی تشکیل کی اور جنہوں نے جانفشانی سے ایسے ترجمے اور کتابیں مرتب کیں جو اپنی جگہ خود تخلیقی عنصر کی حامل ہیں۔ کالج کے تشکیل دہندوں میں لارڈ ویلزلی، ڈاکٹر جان گلکرسٹ، ٹامس روبک، ڈاکٹر ہنٹر اور جوزف ٹیلر کے نام سرفہرست ہیں۔ یہ حضرات نہ صرف کالج کے پرنسپل، معتمد اور ممتحن کے عہدوں اور ذمہ داریوں پر فائز رہے بلکہ انہوں نے کئی کتابیں بھی تصنیف کیں جو اُردو زبان کی تاریخ میں یادگار رہیں گی۔

نثرنویسوں میں کئی نام لائقِ ستائش ہیں لیکن ان مشاہیر میں جو فورٹ ولیم کالج سے وابستگی کی وجہ سے ابھرے، ان میں درخشاں ترین نام میر امّن دہلوی، میر شیر علی افسوس اور سید حیدر بخش حیدری کے ہیں۔ مولوی سیّد محمد صاحب اس ضمن میں فرماتے ہیں کہ "ان سب میں سب سے زیادہ شہرت و مقبولیت صرف میر امّن ہی کے حصے میں آئی۔ اس کالج

کے مصنفوں میں سے اکثر نے بہت سی کتابیں اپنی یادگار چھوڑیں۔ ان میں بعض شاعر بھی تھے اور اچھے شاعر تھے۔ انہوں نے نثری کتابوں کے علاوہ اپنے اشعار بھی اپنی یادگار چھوڑے ہیں۔" (۱۴)

جان گلکرسٹ کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ لیکن حال ہی میں ان کے کارناموں پر اور ان کی زندگی کے بارے میں ایک نئی تصنیف سامنے آئی ہے، یعنی محمد عتیق صدیقی کی کتاب "گل کرسٹ اور اُس کا عہد" جو پہلی بار ۱۹۶۰ء میں چھپی۔ (۱۵) اس کتاب کے تعارف میں احتشام حسین صاحب رقم طراز ہیں۔ "یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ اُردو زبان و ادب کی تشکیل اور تزئین میں مختلف عناصر اور افراد نے حصہ لیا۔ اور گو بعض عناصر اور افراد کے متعلق ہماری معلومات بہت ناکافی ہیں، لیکن کم سے کم یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ یہ زبان تاریخ کے ایسے ناگزیر تقاضوں سے وجود میں آئی اور اتنی ہر دلعزیز، مقبول اور عام فہم ہوئی کہ لوگوں کو اس میں اپنے خیالات کا اظہار، فطری، آسان، مفید اور ضروری محسوس ہوا۔ شمالی ہند میں عام طور سے اور ہندوستان کے بہت سے اہم تجارتی، تاریخی، تہذیبی اور سیاسی مرکزوں میں خاص طور سے اس کا استعمال اٹھارہویں صدی میں عام ہو چکا تھا۔" (۱۶) آگے چل کر احتشام حسین صاحب فرماتے ہیں کہ "باہر سے آنے والے انگریزوں کی نیت جو بھی رہی ہو، انہوں نے جو کام کیا وہ علمی تھا، اس لیے ان کی قدر نہ کرنا غلط ہوگا، کیونکہ اُنہی کی مدد سے لسانی اور ادبی تاریخ کی کڑیاں جوڑی جا سکتی ہیں۔ ایسی ہی اہم کڑیوں میں جان گل کرسٹ کا شمار بھی کرنا چاہیے۔" (۱۷)

اگر ہم انگریزوں کی اصل نیت اور اولین مقصد ذہن میں رکھیں، تو اُردو زبان سے دلچسپی کے بارے میں یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ ان کا اصل مقصد ہندوستان میں اپنی سلطنت قائم کرنا تھا۔ بہرحال علاوہ اس یاددہانی کے ڈاکٹر گل کرسٹ کی ستائش میں جو الفاظ ہمایوں کبیر صاحب نے "گلکرسٹ اور اُس کا عہد" کے پیش لفظ میں رقم کیے ہیں، ان کے یہاں دہرانے میں ایک زاویۂ نظر کی تائید ہوگی۔ "جان بارتھ وک گل کرسٹ اہلِ یورپ کے اس منتخب روزگار گروہ کا ایک فرد تھا، جس نے ہمارے ثقافتی ورثے کو تحقیق کا موضوع بنا کر، یا اس میں بیش بہا اضافہ کر کے ہندوستانیوں کو بے دام کا غلام بنا لیا ہے۔ گل کرسٹ... سکالر بھی تھا اور قسمت آزما بھی۔ علم سے شغف کے ساتھ ساتھ تندہی و سرگرمی بھی

اس کے اندر کوٹ کوٹ کر بھری تھی۔ تیس برس سے کچھ اوپر وہ ہندوستان میں رہا، لیکن اس مختصر مدت میں اس نے ہندوستانی زبان پر صرف عبور ہی حاصل نہیں کیا بلکہ اس زبان کے قواعد و لغت مرتب کرنے کی خدمت بھی اس نے انجام دی۔ اس سے فارغ ہو کر ہندوستانی نثر کی معیاری کتابیں لکھنے اور لکھوانے کا کام بھی اس نے شروع کیا۔ چنانچہ اس کے عہد میں بہت سی کتابیں تالیف یا ترجمہ کی گئیں، جو جدید اردو اور ہندی کی اولین نثری کتابیں ہیں۔" (۱۸)

اب سوال یہ ہے کہ اس کالج کے مصنفوں نے کون کون سی یادگار تحریریں چھوڑیں۔ میر امن کے "باغ و بہار" سے تو سب ہی واقف ہیں۔ البتہ انہوں نے ملّا حسین کاشفی کی مشہور فارسی کتاب "اخلاقِ محسنی" کا جو اردو ترجمہ "گنجِ خوبی" کے نام سے کیا ہے، شاید اس سے کم ہی لوگ واقف ہوں گے اور غالباً وہ طبع بھی نہیں ہوا۔ ان کے بعد سید حیدر بخش حیدری نے "قصۂ مہر و ماہ"، "طوطا کہانی" اور "آرائشِ محفل" جیسی معروف کتابیں لکھیں۔ ان کی کتابوں کی تعداد سب سے زیادہ ہے جن میں "ہفت پیکر"، "تاریخ نادری"، "گل مغفرت"، "گلزار دانش"، "گلدستۂ حیدری" اور "گلشن ہند" مشہور و معروف ہیں۔ میر شیر علی افسوؔس کی شہرت ان کے "گلستان" کے اردو ترجمہ "باغِ اردو" کی وجہ سے ہے۔ میر بہادر علی حسینی میر حسن کی مثنوی سحرالبیان کے خلاصہ کی وجہ سے مشہور ہیں۔ علاوہ ازیں انہوں نے کئی اور کتابیں تالیف کیں، جن میں "اخلاقِ ہندی"، "تاریخ آسام"، اور "رسالہ گلکرسٹ" شامل ہیں۔ "رسالہ گلکرسٹ" دراصل ڈاکٹر گلکرسٹ کی کتاب "ہندوستانی کی صرف ونحو" کا خلاصہ ہے۔ مولوی امانت اللہ نے پانچ کتابیں لکھیں، جن میں قرآن شریف کا ترجمہ بھی شامل ہے، اگرچہ وہ ادھورا رہ گیا۔ البتہ مولوی امانت اللہ کی کتاب "جامع الاخلاق" ان کا ایسا کارنامہ ہے جس کی وجہ سے ان کا نام اردو ادب میں باقی ہے۔

مظہر علی خان وِلاؔ اپنے عشقیہ قصے "مادھونل اور کام کندلا" اور ترجمۂ "کریما" شیخ سعدی شیرازی کی وجہ سے مشہور ہیں۔ ان کی دیگر مشہور کتابوں میں "تحفت گلشن"، "اتالیقِ ہندی" اور "بیتال پچیسی" شامل ہیں۔ فورٹ ولیم کالج سے منسلک بقیہ منشیوں اور

مترجموں میں سے طپش نے ''شمس البیان و مصطلحات ہندوستان'' اور ''بہار دانش'' لکھی، مرزا کاظم علی جوان نے ''تاریخ فرشتہ'' کا ترجمہ کیا، خلیل علی خان اشک نے ''داستان امیر حمزہ'' لکھی، اور سید حمید الدین بہاری نے ہندوستانی کھانوں کی کتاب ''خوان الوان'' مرتب کی۔ اس طرح فورٹ ولیم کالج نے مختلف مضامین و موضوعات پر کتابیں لکھوا کر اُردو نثر کا دائرہ بہت وسیع کر دیا۔ اس کے ساتھ ساتھ مغرب سے لائے ہوئے خیالات اور طرز فکر کو بھی فروغ دیا جو بعد میں ہمارے معاشرے پر نمایاں طور سے اثر انداز ہوئے۔ سر سید اور دیگر لوگوں نے رفتہ رفتہ انگریزوں سے بہت اثر قبول کیا جس میں سے بہت کچھ اُنہوں نے سطحی طور پر اخذ کیا تھا۔ بنیادی معاملات اور اصولوں پر وہ نہ ٹھہرتے تھے۔ انگریزوں نے فارسی کا زور توڑ دیا تھا۔ ہماری زبان، ہمارے گر اور ہمارے فن کو پا کر اُنہوں نے ہمیں کو ہماری سلطنت سے محروم کر دیا، اور ہمارے مذہبی، اخلاقی اور معاشرتی مسائل میں اُلجھنیں پیدا کر دیں۔

فورٹ ولیم کالج کی کارکردگیوں پر نظر ڈالی جائے تو چند نکات واضح طور پر ابھر کر سامنے آتے ہیں۔ اوّل یہ کہ اس کالج کا قیام سراسر اس نظریے پر مبنی تھا کہ انگریز افسروں اور حاکموں کو مقامی زبان اور رسم و رواج سے آشنا کیا جائے۔ اس سلسلے میں مولوی سید محمد صاحب کہتے ہیں کہ ''فورٹ ولیم کالج کے قیام اور اس کے ذریعے اُردو نویسی کی تحریک کا اصل مقصد اُن نووارد انگریزوں کو ہندوستان سے واقف اور اُن کے طور طریقوں سے آشنا کر کے ہندوستان میں حکمرانی کے قابل بنانا تھا جو انگلستان سے کمپنی کی ملازمت میں داخل ہو کر یہاں آئے تھے۔ اس کالج کی بنیاد اہلِ ہند کے فائدے پر نہیں رکھی گئی تھی، بلکہ صرف کمپنی کی ضروریات کی تکمیل نے اس کو بالواسطہ اُردو لٹریچر کے لیے ممد و معاون بنایا۔''(۱۹)

دوسرا نکتہ جو دلچسپی سے خالی نہیں، یہ ہے کہ اگرچہ اُردو نثر کی تحریک انگریزوں کی سرپرستی اور نگرانی میں شروع ہوئی، لیکن اُردو زبان میں آج تک (یعنی تقریباً پونے دو سو سال بعد بھی) انگریزی زبان کے الفاظ کثیر تعداد میں داخل نہ ہو سکے۔ اس کے برعکس اگر آج کل کے کسی فارسی کے مجلّے کا جائزہ لیا جائے مثلاً ''اطلاعاتِ ہفتگی''، ''جوانان''

یا ''زن امروز'' تو فوراً پتہ چل جائے گا کہ آج کل کی فارسی میں کس قدر کثیر الفاظ فرانسیسی اور انگریزی کے داخل ہو گئے ہیں۔ اُردو زبان کے بارے میں ہم یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ جو کچھ اثر اُردو زبان پر پڑا اس کی ابتدا اسی فورٹ ولیم کالج کی تحریک سے عمل میں آئی۔

تیسرا نکتہ اس تحریک کے سلسلے میں یہ ہے کہ ترجمہ کی روایت بھی یہیں سے شروع ہوئی۔ دوسری زبانوں کے اہم مقامات اور نثری کارنامے اب زیادہ تر اُردو میں منتقل ہونے لگے۔ علمی مجالس اور معاشرتی و ادبی سرگرمیوں کی تفصیل اور ریکارڈ اردو زبان میں درج ہونے لگے۔ رفتہ رفتہ اُردو لٹریچر میں نثر کا خاصا اضافہ ہوا، گو اس کا بیشتر انحصار افسانوی ادب پر رہا۔ طویل عرصہ کے بعد کہیں جا کے اُردو نثر نے مرزا رسوا کا کارنامہ یعنی اُردو زبان کا پہلا ناول ''امراؤ جان ادا'' پیش کیا۔

چوتھا نکتہ یہ ہے کہ اُردو نثر کے فروغ کے ساتھ ساتھ علمی معاملات میں بھی دلچسپی بڑھتی رہی۔ شروع شروع میں دانشگاہوں کی دلچسپی افسانوی ادب تک محدود رہی لیکن رفتہ رفتہ سائنس، جغرافیہ، اقلیدس اور دوسرے علوم کے ترجمے ہوتے گئے اور اُردو نثر کو ترقی ہوتی رہی۔ آخرکار اُردو صحافت نے بھی جنم لیا، جس کا عروج پاک و ہند کے بیسویں صدی کے روزناموں اور مجلّوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ جب انیسویں صدی کے دوسرے حصے میں سرسید کی تحریک شروع ہوئی، تو اس نے ان کاوشوں کو مزید فروغ دیا۔ کالج کی سرپرستی میں انجیل اور قرآن شریف کے ترجمے تو ہو ہی چکے تھے، اب مناظروں کا زور ہوا۔ عیسائی مبلغین کا دور دورہ تھا۔ عیسائی مشنریوں نے اپنی مہم کو تیز تر کرنے کے لیے اُردو زبان کا سہارا لیا۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، مولوی سیّد محمد صاحب فرماتے ہیں کہ ''خود مسلمانوں کے آپس میں مقلد اور غیر مقلد کے مناظرے اسی زبان میں ہونے لگے۔ اسی طرح مناظرات کا ایک اچھا خاصا ادب مرتب ہو گیا۔''(۲۰)

یہ تو ہمیں معلوم ہے ہی کہ فورٹ ولیم کالج کی نثر نویسی سے پہلے اُردو نثر فارسی الفاظ و محاورات سے گرانبار تھی۔ علاوہ ازیں عبارت بہت زیادہ مرصع اور پُرتکلف ہوتی۔

تحریر کے اسالیب نہایت پیچیدہ اور دقیق ہوتے۔ سرسید نے بھی ایک طرح سے اُردو نثر کی نئی یعنی سادہ اور سلیس طرز بیان کو سراہا۔ البتہ یہ ایک غلط فہمی عام ہے کہ سرسید کی تمام تصانیف یا تحریریں سادگی اور صفائی کا نمونہ ہیں۔ مولوی سید محمد صاحب اس ضمن میں فرماتے ہیں ''خود سرسید احمد خاں جو فطرتاً سادہ نگاری کی طرف مائل تھے، اپنی کتاب ''آثار الصنادید'' کے پہلے ایڈیشن کے وقت اس کو ایک مرصع نگار سے درست کرواتے ہیں کیونکہ اپنے سادہ طرز بیان میں اس کتاب کے مقبول عام نہ ہونے کا اندیشہ تھا۔''(۲۱) اسی طرح غالب نے بھی اُردو نثر کی ایسی طرح ڈالی جو ایک طرز سے نئی تھی۔ البتہ غالب کے خطوط میں جا بجا جو سادگی کے نمونے ملتے ہیں، ان میں فارسی کے ادق الفاظ کا فراوانی سے استعمال نظر آتا ہے اور یہ بات عجیب ہے کہ غالب کی نثر میں اگر سادگی کی جدت مان بھی لی جائے تو ان کا دیوان تو مشکل پسندی کا واضح نمونہ نظر آتا ہے۔

آخر میں یہ اشارہ شاید بے محل نہ ہو کہ اُردو شاعری کو اگرچہ فورٹ ولیم کالج نے کوئی نئی روح نہ بخشی لیکن میرؔ، سوداؔ اور سوزؔ نے اساتذہ کے کلام کے انتخابات کی اشاعت کر کے اس میدان مین بڑی خدمت انجام دی۔ اسی طرح معیاری ہندی کی بنیاد بھی اسی کالج سے پڑی۔ ہندی ادب سے وابستہ نام جو فورٹ ولیم کالج کے حوالے سے آتا ہے، وہ للّو جی لال کوی کا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اُردو زبان کی نئی طرزِ ادا سے ہماری معاشرت، ہمارے اخلاق اور ہمارے مذہب پر کیا اثر پڑا۔ مختصراً اتنا کہا جا سکتا ہے کہ تحریکِ فورٹ ولیم کالج کے نتیجہ میں ہمیں مغربی تحلیلی اندازِ فکر تو ہاتھ آ گیا، لیکن ہم اپنی مجموعی روایتوں سے جدا ہو گئے۔ ہمارے اخلاق صحیح معنوں میں ہمارے نہ رہے بلکہ مغربی اور مشرقی اخلاق کی آمیزش سے ایک نئی قسم وجود میں آئی جس کی ہم پیروی کرنے لگے۔ اسی طرح اسلام میں ہر شعبۂ زندگی سے متعلق روایتوں کو جو ایک وحدت اور یگانگت کا درجہ حاصل تھا، اس کو ٹھیس لگی۔ ایک نظریہ تو یہ ہے کہ ہم اِدھر کے رہے نہ اُدھر کے۔ کیا ہی اچھا ہوتا اگر ہم مغربی طرزِ فکر سے محض چیدہ چیدہ خوبیاں اخذ کرتے اور اندھی اور کامل تقلید سے پرہیز

کرتے۔

دہلی کالج:

اُردو زبان کی ترقی کے مراحل میں دہلی کالج بھی ایک اہم منزل ہے۔ انیسویں صدی کے نئے سائنسی اور معاشرتی علوم کی تدریس کے علاوہ اس کالج نے مقامی زبانوں کی تعلیم بھی بحال رکھی۔ انیسویں صدی کے وسط سے اُردو زبان کئی صوبوں میں بولی جانے لگی اور دہلی کالج کے پرنسپل مسٹر بتروس کے قول کے مطابق "یہ زبان سارے ہندوستان میں سمجھی جاتی ہے اور کم سے کم چار کروڑ اشخاص اسے روزمرہ کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ اب انگریزی حکومت نے اسے عدالتوں اور سرکاری اخباروں میں جاری کر دیا ہے۔ تقریباً چھ مہینے سے میں نے کوئی بیس مترجم کالج میں ملازم رکھے ہیں۔ یہ عربی، فارسی اور سنسکرت کی مشہور کتابوں کے علاوہ علوم طبیعیات، معاشیات، تاریخ، فلسفہ، قانون اور برطانوی ہند میں رائج الوقت قانون سے متعلق انگریزی کتابیں اردو میں ترجمہ کرتے ہیں۔" (۲۲)

دہلی کالج کی ابتدا ۱۸۲۵ء میں ہوئی۔ دراصل اس کالج کی عمارت وہی تھی، جو پہلے مدرسۂ غازی الدین کی عمارت تھی، اور یہ مدرسہ ۱۷۹۲ء میں قائم ہوا تھا۔ کالج کے قیام کا مقصد یہ تھا کہ یورپی علوم کی تعلیم اس میں خاص طور پر دی جائے۔ اس مقصد کے لیے یہ بھی طے ہوا کہ جو یورپی کتابیں اُردو میں ترجمہ ہوئی تھیں، اُنہیں خاص طور پر اس کالج کے لیے مہیا کیا جائے۔ شروع شروع میں تو لوگ انگریزی تعلیم اور مغربی تعلیم کے نئے نصاب سے بدظن اور اس پر معترض ہوئے لیکن راجہ رام موہن رائے نے انگریزی تعلیم اور مغربی علوم کا صور جس شد و مد سے پھونکا، اس سے مخالفت جلد دب گئی۔ ابتداءً مسلمان طلباء نے جونہی انگریزی تعلیم کے زیرِ اثر رنگ بدلا تو ان کے بزرگوں نے اعتراض کیا لیکن رفتہ رفتہ مغربی انداز کو متعدد شعبوں میں قبول کر لیا گیا۔ شروع میں مولانا حالی بھی انگریزی تعلیم کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے، لیکن بعد میں اسے قبول کر لیا۔ چنانچہ ایک موقع پر فرماتے ہیں، "اگرچہ اس وقت قدیم دہلی کالج خوب رونق پر تھا، مگر جس سوسائٹی میں میں نے نشوونما پائی تھی، وہاں علم صرف عربی اور فارسی زبان پر منحصر سمجھا جاتا

تھا۔"(۲۳) مولوی عبدالحق صاحب فرماتے ہیں کہ "رفتہ رفتہ یہ تعصب ختم ہو گیا۔"(۲۴)

یہاں لارڈ بینٹنگ کے عہد کے مشہور ریزولیوشن کا ذکر شاید بے محل نہ ہو جو مارچ ۱۸۳۵ء میں پاس ہوا کہ "جس قدر رقوم مقاصد تعلیم کے لیے مخصوص ہیں، وہ صرف انگریزی تعلیم پر صرف ہونی چاہئیں۔"(۲۵) مقامی باشندوں کے لیے یہ ریزولیوشن خاصا اشتعال انگیز ثابت ہوا۔

اس سے برصغیر کے تمام تعلیمی اداروں میں ہلچل مچ گئی، کیونکہ اس سے مقامی زبانوں پر بڑا بُرا اثر پڑتا تھا اور ساری رقم انگریزی کو فروغ دینے پر ہی خرچ ہونا تھی۔ لارڈ میکالے نے بھی، جو مسٹر شیکسپیئر کے مستعفی ہونے کے بعد تعلیمی کمیٹی کے صدر نامزد ہوئے، اس پالیسی کو سراہا لیکن لارڈ بینٹنگ کے جانے کے بعد ان کے جانشین لارڈ آکلینڈ نے اس پالیسی پر نظرِ ثانی کی جس سے غلط فہمیاں رفع ہو گئیں۔ بہر حال ان واقعات کا دہلی کالج پر بھی اثر پڑا۔ رفتہ رفتہ وہ وقت بھی آ گیا کہ فارسی اور عربی سے وہ شغف نہیں رہا، جو انگریزی سے طالب علموں کو ہو گیا۔

دہلی کالج کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس کا ذریعۂ تعلیم اُردو تھا، بلکہ یہی اس کی کامیابی کا راز تھا۔ فورٹ ولیم کالج کی تمام کارگزاریوں کے بعد دہلی کالج اُردو تعلیم کی ترقی کے سلسلے کی سب سے اہم کڑی تھا۔ مولوی عبدالحق صاحب فرماتے ہیں کہ "مغربی علوم اور انگریزی زبان کے فوائد سے کسے انکار ہو سکتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہم اپنی قدیم زبانوں کو کیوں کر چھوڑ سکتے ہیں جن پر ہماری تہذیب کی بنیاد ہے۔ دوسرا مسئلہ ذریعۂ تعلیم کا تھا۔ مقصد حصولِ تعلیم سے تھا اور اس امر کے ثابت کرنے کے لیے کسی دلیل اور حجت کی ضرورت نہیں کہ علم کی تحصیل جس آسانی اور خوبی سے اپنی زبان کے واسطے سے ہو سکتی ہے، غیر زبان کے ذریعے نہیں ہو سکتی۔"(۲۶)

برصغیر کی تعلیمی تاریخ اور خصوصاً اُردو زبان کی تاریخ میں ایسے کالجوں کا ذکر بھی لازمی ہے، جنہوں نے مغربی علوم اور سائنس کو اوّل اوّل اُردو زبان میں پڑھانے کا سلسلہ قائم کیا۔ اس سلسلے میں مولوی عبدالحق صاحب فرماتے ہیں "کالجوں کے قیام کا منشاء

یہ تھا کہ ہندوستانیوں کو اُردو زبان کے ذریعے ادب اور سائنس کی تعلیم دی جائے۔ اس مقصد میں حکومت کو ایک گونہ کامیابی ہوئی۔"(۲۷) کہا جاتا ہے کہ ۱۸۶۵ء میں دہلی کالج میں "السٹر یٹڈ لنڈن نیوز" جاری کرایا گیا، جس کے ذریعے طلبہ کو بجائے پُر تکلف اور مرصّع عبارت آرائی کے، سلیس زبان میں لکھنے کی ترغیب دی گئی۔ اس جریدے کو بطور نمونے کے پیش کیا گیا۔(۲۸) اس طرح اردو زبان میں جو تبدیلیاں آنی تھیں، وہ آتی گئیں۔ ۶۹-۱۸۶۸ء کا ذکر ہے کہ دہلی میں ہندوؤں نے اینگلو سنسکرت سکول کھولا تو اس کا ذریعہ تعلیم بھی اُردو ہی رکھا۔

مولوی سبحان بخش مؤلف "محاوراتِ ہند" اور مولوی امام بخش صہبائی کے علاوہ دہلی کالج کے ممتاز معلموں میں مولوی مملوک علی جیسے جید عالم کا ذکر بھی ضروری ہے۔ اُن کا ذکر اس لیے بھی ناگزیر ہے کہ وہ سر سیّد کے استاد رہ چکے ہیں۔ مولوی عبدالحق صاحب مولوی کریم الدین کی کتاب "طبقات الشعرائے ہند" کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ وہ "فارسی، اُردو اور عربی، تینوں زبانوں میں کمال رکھتے ہیں۔ ہر ایک علم وفن سے جو ان زبانوں میں ہیں، مہارتِ تامہ ان کو حاصل ہے۔ اور جس فن کی کتاب اُردو زبان میں انگریزی سے ترجمہ ہوتی ہے، اس کے اصل اصول سے بہت جلد اُن کا ذہن چسپاں ہو جاتا ہے۔"(۲۹)

جس زاویے سے بھی دیکھا جائے، یہ امرِ واقعہ ہے کہ دہلی کالج نے بالواسطہ اور بلاواسطہ اُردو زبان کی جو خدمت کی ہے، وہ ناقابلِ فراموش ہے۔ اس کالج کا اُردو زبان پر بہت نمایاں اور گہرا اثر اپڑا۔ معترض بہت تھے، جن کا کہنا تھا کہ اُردو زبان جدید علوم کی اصطلاحوں اور اغراض کا بوجھ نہ اُٹھا سکے گی۔ کسی حد تک اُن کا کہنا بجا بھی تھا، لیکن پچھلے حالات کا جائزہ لینے سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ اس کی کوششیں رائیگاں نہ گئیں اور یہ محنت آنے والی نسلوں کے لیے سود مند ثابت ہوئی۔ جو لوگ اس کام میں ہاتھ بٹاتے تھے، اُنہوں نے ہمت نہ ہاری، ترجمے کیے، کتابیں لکھیں، نصاب قائم کیے اور رفتہ رفتہ اُردو زبان کو فروغ دیا۔

آخر میں مولوی عبدالحق صاحب کی مذکورہ بالا کتاب میں سے دو طویل

اقتباسات درج کیے جاتے ہیں جو نہ صرف دہلی کالج کی اہمیت بلکہ اس کی کارکردگی کے اُردو زبان پر اثر کے بارے میں نشاندہی کرتے ہیں:

''یہ وہ پہلی درس گاہ تھی جہاں مشرق و مغرب کا سنگم قائم ہوا۔ ایک ہی چھت کے نیچے، ایک ہی جماعت میں مشرق و مغرب کا علم و ادب ساتھ ساتھ پڑھایا جاتا تھا۔ اس ملاپ نے خیالات کے بدلنے، معلومات کے اضافہ کرنے اور ذوق کی اصلاح میں جادو کا سا کام کیا۔ اور ایک نئی تہذیب اور نئے دَور کی بنیاد رکھی اور ایک نئی جماعت ایسی پیدا کی جس میں سے ایسے پختہ، روشن خیال اور بالغ نظر انسان اور مصنف نکلے، جن کا احسان ہماری زبان اور ہماری سوسائٹی پر ہمیشہ رہے گا۔ اگر دہلی کالج نہ ہوتا تو کیا ماسٹر رام چندر، مولانا آزاد، مولانا نذیر احمد، مولوی ذکاء اللہ، ماسٹر پیارے لال جیسے لوگ پیدا ہو سکتے تھے؟... مولانا نذیر احمد ایک جگہ لکھتے ہیں کہ ''اگر میں دہلی کالج میں داخل نہ ہوتا تو کیا ہوتا؟'' وہ اپنے خاص انداز میں فرماتے ہیں کہ ''معلومات کی وسعت، رائے کی آزادی، ٹالریشن (درگزر) گورنمنٹ کی سچی خیرخواہی، اجتہاد علیٰ بصیرہ یہ چیزیں جو تعلیم کے عمدہ نتائج ہیں اور جو حقیقت میں شرط زندگی ہیں، ان کو میں نے (اسی) کالج میں سیکھا اور حاصل کیا۔ اور اگر میں کالج میں نہ پڑھا ہوتا تو بتاؤں کیا ہوتا؟ مولوی ہوتا تنگ خیال، متعصب، اکل کھرا، اپنے نفس کے احتساب سے فارغ، دوسروں کے عیوب کا متجسس، برخود غلط ؏

ترکِ دُنیا بمردم آموزند
خویشتن سیم و غلّہ اندوزند (۳۰)

مولوی عبدالحق صاحب کے دوسرے بیان سے اُردو زبان کی تاریخ میں دہلی کالج کے مقام و مرتبہ کا تعین ہوتا ہے۔ ''یہ کالج اس جدید عہد میں ہماری تہذیب اور علم کی ترقی کے سلسلے میں ایک ایسی کڑی ہے جو کبھی جدا نہیں ہو سکتی۔ گو ہم اپنی غفلت یا ناشکری سے اس کا نام بھلا دیں مگر اس کا کام نہیں بھلا سکتے۔ کیونکہ اتنی مدت کے بعد بھی ہم اسی رستے کی طرف عود کر رہے ہیں جس پر وہ گامزن تھا۔ وہی طریقے اختیار کر رہے ہیں، جو اُس نے کیے تھے، اور اُنہی اصولوں پر کاربند ہو رہے ہیں جو اس نے قائم کیے تھے۔ گویا پوری ایک صدی کے بعد اس مرحوم نے جامعہ عثمانیہ کی جُون میں دوبارہ جنم لیا ہے اور اس بھولی ہوئی داستان کو پھر تازہ کر

دیا ہے۔ اب یہ ارباب جامعہ کا فرض ہے کہ اس قدیم سنت کو زندہ رکھیں۔'' (۳۱)

دہلی کالج ۱۸۷۷ء تک چلتا رہا۔ دراصل جنگ آزادی یعنی ۱۸۵۷ء میں کالج کے منتظمین اور انگریز معلموں کے قتل سے کالج کو زبردست دھچکا لگا۔ بھگدڑ میں ہیڈ ماسٹر رابرٹس، سیکنڈ ماسٹر سٹوارٹ اور تھرڈ ماسٹر سٹینر مارے گئے۔ البتہ پرنسپل ٹیلر کی محمد باقر صاحب والد مولانا محمد حسین آزاد نے پشت پناہی کی اور بالآخر انہیں اس جرم کی پاداش میں سولی چڑھایا گیا۔ مولوی محمد حسین آزاد کا بھی وارنٹ کٹ گیا تھا، لیکن وہ ملک چھوڑ کر بھاگ نکلے۔ غدر کے بعد کالج ۱۸۶۴ء میں ازسرِ نو جاری ہوا۔ ''اصل یہ ہے کہ ۱۸۶۴ء سے جب یہ غدر کے بعد سے دوبارہ کھلا تو زمانہ دوسرا تھا... دہلی کالج کی جو خصوصیتیں اور جن پر اس کالج کے اساتذہ اور اس کے خیر اندیشوں کو ناز تھا، وہ باقی نہ رہیں۔ اردو زبان اور اردو تصانیف و تراجم کا چرچا رفتہ رفتہ اٹھ گیا اور زیادہ زور انگریزی پر دیا جانے لگا... کالج ۱۸۷۷ء تک اچھا خاصا چل رہا تھا، نہ معلوم گورنمنٹ کے جی میں کیا آئی کہ اسے اپریل ۱۸۷۷ء میں توڑ دیا اور اس کا سارا سٹاف لاہور کالج میں بھیج دیا۔ یعنی اس کالج کو لاہور کالج میں ضم کر دیا... دہلی کالج کی جگہ مشن کالج نے لے لی۔'' (۳۲)

عیسائی تبلیغی جماعتیں:

یورپ ہندوستان کو سرسری طور پر تو صدیوں سے جانتا تھا۔ اسی طرح ہندوستانیوں کو بھی مغرب کے بارے میں بہت کم اور قلیل سہی، مگر اطلاعات ملتی ہی رہتی تھیں۔ عیسوی عہد سے صدیوں پہلے حضرت سلیمانؑ نے اپنی بحریہ کو خلیج عقبہ کے راستے مغربی ہندوستان بھیجا تھا اور ہندوستانی تاجر خلیج فارس کے سفر پر اپنا مال لے کر جاتے اور اپنے خیالات کو بھی وہاں تک پہنچاتے۔ دارا کے فتحِ پنجاب کی وجہ سے کچھ ہندوستان کے بارے میں علم یونان تک پہنچا اور پھر سکندر اعظم کے تاریخ ساز حملوں کے بعد ہندوستان اور یونانی سلطنتوں کے درمیان رابطے قائم ہو گئے۔ پہلی اور دوسری صدی عیسوی میں رومی تاجروں نے دریائے سندھ کے جنوبی علاقوں میں خاصی تجارت کی۔ ازمنۂ وسطیٰ میں بھی کبھی کبھی مسافروں نے ہندوستان کا سفر کیا۔ اس طرح بڑے پیمانے پر کاروانی اور

سمندری راستوں کے ذریعے بلاروک ٹوک تجارت ہوتی رہی۔ ہندوستان سے جدید رابطہ پرتگالی سیاح واسکوڈی گاما سے شروع ہوتا ہے(۳۳) جو ۱۴۵۸ء میں راس امید کے راستے مالابار کے علاقے میں ہندوستانی بندرگاہ کالی کٹ پہنچا۔ اس کے بعد پرتگالی، ولندیزی، فرانسیسی اور انگریز بذریعہ سمندر ہندوستان روانہ ہوئے اور بہت بڑے پیمانے پر تجارت کرتے رہے۔ پھر بھی اٹھارہویں صدی کے آخر تک یورپ میں ہندوستان اور اس کی تہذیب کو سمجھنے کی کوئی سنجیدہ کوشش نہیں کی گئی۔

یہ کہنا صحیح ہوگا کہ مغربی لوگوں کی ہندوستان میں مؤثر مداخلت ۱۸۰۰ء میں شروع ہوئی۔ اوّل اوّل جو تازہ ترین مذہبی تحریکیں اُبھریں، ان میں سے پہلی ۱۸۲۸ء کی تھی۔ ہندوستان میں ذہنی بیداری اس وقت پیدا ہوئی جب نئی مذہبی تحریکوں نے سر اُٹھانا شروع کیا۔ ۱۷۵۷ء میں پلاسی کی جنگ کے ساتھ ساتھ انگریزوں نے ہندوستان پر سیاسی دباؤ ڈالنا شروع کر دیا تھا، لیکن انگریز حاکموں کی اُس وقت تک کوئی واضح پالیسی مرتب نہ ہوئی تھی۔ ہندوؤں کی ہندوستان میں اکثریت تھی، لیکن مسلمانوں کے تسلط کے بعد (۱۲۰۰ء سے) ہندوؤں کی معاشرتی اور تعلیمی حالت پر پستی چھائی ہوئی تھی۔ علم کا شوق ختم ہو چکا تھا۔ معمول کی عام تعلیم ناپید ہو چکی تھی۔ مذہب کی روحانیت صرف گِنے چُنے خطوں میں پائی جاتی تھی۔ ایک بھدے طرز کی بُت پرستی اور وحشیانہ رسوم و رواج آبادی کا عام چلن تھا۔ حتیٰ کہ ۱۸۰۰ء کے لگ بھگ مسلمانوں کی حالت بھی کوئی خاص بہتر نہ رہی۔ گو کہ مسلمانوں کی آبادی اس وقت برصغیر میں کُل آبادی کا چھٹا حصہ تھی، لیکن وہ ہندو مرہٹوں اور انگریزوں کے ہاتھوں شکست کھا کر محکومی اور بے بسی محسوس کرنے لگے تھے۔ پھر بھی وہ ہندوؤں کی طرح خوفزدہ یا اپنے آپ کو بیجا طور پر کمزور نہ سمجھتے تھے۔ تاہم حالات پستی کی طرف مائل ہوتے چلے گئے۔

جو جمود اور پریشانی مسلمانوں اور مقامی آبادی پر اُس وقت تھی، اس میں انگریزی سیاست کی وجہ سے رفتہ رفتہ تبدیلی آتی گئی اور ڈیڑھ سو سال بعد مسلمان پھر اپنی آزادی حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ دوسرا نمایاں اثر برصغیر پر عیسائی تبلیغی

جماعتوں نے ڈالا، خاص طور پر پروٹسٹنٹ فرقوں نے۔ ان فرقوں میں سرامپور کی عیسائی تبلیغی جماعتوں اور ڈاکنز ڈف کا نام بطور خاص قابل ذکر ہے۔(۴۴) پروٹسٹنٹ تبلیغی جماعتوں کی ہندوستان میں کارروائی ڈنمارک کی ایک جماعت نے شروع کی، جس نے تامل بولے جانے والے علاقوں میں پوری اٹھارہویں صدی میں نمایاں کام کیا۔ لیکن انگریزوں، یورپیوں اور امریکنوں میں اس کام سے دلچسپی کیری نے پیدا کی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ دُنیا کے غیر عیسائیوں میں عیسائی اپنے ''فرائض'' انجام دیں، یعنی عیسائی مذہب اور راہ و رسم کا پرچار کریں۔ ولیم کیری ایک انگریز بپٹسٹ تھا جو ۱۱رنومبر ۱۷۹۳ء کو کلکتہ میں وارد ہوا اور ادھر اُدھر بھٹکنے کے بعد بالآخر شمالی بنگال کے مقام مالدہ میں اُس نے نیل کی کاشت میں دلچسپی لینا شروع کی۔ یہاں اس نے بنگالی اور سنسکرت زبانیں سیکھیں اور انجیل کو بنگالی زبان میں ترجمہ کرنا شروع کیا۔ ۱۸۰۰ء میں ڈنمارک کے جھنڈے کے سایہ میں سرامپور میں سکونت اختیار کی اور اسی سال کلکتہ میں لارڈ ویلزلی کے کالج میں سنسکرت اور بنگالی پڑھانی شروع کی۔ اس کے بعد زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ انگریزی حکومت اور ان کی تبلیغی جماعتوں نے ٹھان لی کہ انگریز حکومت کے عزائم میں ان تبلیغی جماعتوں کو بھی ہاتھ بٹانا ہے۔ وہ ظاہر یہ کرتے تھے کہ ہندوستان کی ترقی کے لیے ان جماعتوں کا وجود لازمی ہے۔ گو شروع شروع میں انگریز حکومت نے اپنی دیگر مصلحتوں کی بنا، پر ان تبلیغی جماعتوں کی مخالفت بھی کی، لیکن بعد میں ان کا آپس میں گٹھ جوڑ ہو گیا۔ بزعم خود وہ ہندوستانی باشندوں کی ''بیداری'' پر مامور تھے۔ اُنہی دنوں بہت سے پادریوں نے سنسکرت زبان میں مہارت بہم پہنچائی اور برصغیر کی بہت سی تصنیفات کا فرانسیسی اور لاطینی زبان میں ترجمہ کیا۔ ۱۷۸۵ء میں چارلز ولکینز نے بھگوت گیتا کا انگریزی میں ترجمہ کیا۔ سر ولیم جونز نے جو اس وقت کے پہلے بڑے سنسکرت دان سمجھے جاتے تھے، ۱۷۸۹ء میں شکنتلا کا ترجمہ کیا۔ پادری ڈوبوا نے جو ایک کیتھولک تبلیغی جماعت کے رکن تھے، تامل بولے جانے والے علاقوں میں تفصیلی سفر کے بعد اپنی کتاب ''ہندو عادات، رواج اور رسمیں''، لکھی۔ جب تبلیغی جماعتوں کو ہندوستان کے کسی علاقے میں آباد ہونے میں

دشواری پیش آتی تو وہ تاجر یا کسی اور بھیس میں وہاں آباد ہو جاتے۔ جب لارڈ ویلزلی نے ۱۸۰۰ء میں فورٹ ولیم کالج کی بنیاد ڈالی تو صرف کیری ایسا شخص تھا جو سنسکرت اور بنگالی پڑھا سکتا تھا۔ اس طرح کیری فورٹ ولیم کالج میں پروفیسر بنا دیا گیا۔ بعد میں ہندوستان میں تعلیم کو فروغ دینے کی آڑ میں انگریز حکومت اور تبلیغی جماعتوں کی ملی بھگت نمایاں ہو گئی۔ آہستہ آہستہ حکومت کی ہندوستانی پالیسی کو انگلستان کے باشندوں کے سیاسی اور سماجی عقائد سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس ضمن میں میریڈتھ ٹاؤنڈ سینڈر کا جو کہ ایک ممتاز مبلغ تھے، خیال یہ تھا کہ مشرق اور مغرب میں کبھی میل نہیں ہو سکتا۔ بعد میں کپلنگ نے بھی کہا کہ "مشرق مشرق ہے اور مغرب مغرب، اور دونوں کبھی مل نہیں سکتے۔" ایک موقع پر عیسائی مشنریوں کی کارروائیوں کے بارے میں ڈوبوا نے یوں رائے زنی کی۔ "میں یہ پیشین گوئی کرنے کی جسارت کرتا ہوں کہ انگریزوں کی حکومت بغیر کسی خاطر خواہ نتیجے کی اُمید کے، ہندوستان کی سماجی تبدیلی کے امکانات میں خواہ مخواہ کوشاں ہے۔ میں اُن کے کردار، رسومات اور راسخ الاعتقادی کو مدنظر رکھتے ہوئے کہہ سکتا ہوں کہ انگریز حکومت اور پادریوں کی کاوشیں کامیاب نہیں ہو سکتیں۔"

کیری نے جو ۱۸۰۰ء میں ڈنمارک کی حکومت کی سرپرستی میں سرامپور میں بس چکا تھا، ہندوؤں کو ان کا مذہب تبدیل کر کے عیسائی بنانے، سکول کھولنے، اخبار اور ادب کے پھیلانے میں بڑا کام کیا۔ اس سے ہندوستان کے لوگوں کے خیالات میں ایک حد تک تبدیلی آئی۔ کیری اور اس کے دو رفقاء یعنی مارشمن اور وارڈ نے ترجمہ اور وعظ کے ذریعے عیسائی عقیدے کا پرچار کیا۔ اُنہوں نے اس کے علاوہ ہندی حروف کا ٹائپ بھی ایجاد کیا اور ایک چھاپہ خانہ بھی کھولا۔ اگرچہ ان کا زور لڑکوں اور لڑکیوں کی تعلیم پر تھا، لیکن اُنہوں نے متعدد یتیم خانے اور اقامت گاہیں بھی قائم کیں۔ وہ طبّی امداد اور سہولتیں بھی فراہم کرتے تھے اور اس طرح وہ چاہتے تھے کہ پورے ہندوستان میں بہت سے لوگوں کو تبلیغ کے لیے بھیجیں۔ اُنہی دنوں ان کو ڈنمارک کے بادشاہ کی طرف سے سرامپور کے کالج کے طالب علموں کو ڈگری دینے کی بھی اجازت مل گئی۔ ہندو مذہب کے مطالعے

سے وہ اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے کہ ہندوؤں کی بہتری کے لیے بہت سی سماجی اور مذہبی اصلاحات کی ضرورت ہے۔ مثلاً ذات پات کی بناء پر امتیازی سلوک، بہت چھوٹی عمر میں شادی، کثرت ازدواج، بچہ کشی، بیواؤں کو دوبارہ شادی کی اجازت نہ ہونا، انسان کی قربانی، عبادت یا مذہبی رسموں میں انسان کو اذیت پہنچانا اور عبادات میں فحش حرکات و اعمال وغیرہ۔

۱۸۱۳ء میں جب ایسٹ انڈیا کمپنی کے منشور کی تجدید ہوئی تو انگریزی پارلیمنٹ نے اصرار کیا کہ اس میں ایک دفعہ شامل کی جائے، جس میں یورپ کی تبلیغی جماعتوں کو ہندوستان میں کھلے طور پر تبلیغ کرنے اور آباد ہونے کی اجازت ہو۔ اس کے بعد بڑی تعداد میں تبلیغی جماعتوں نے ہندوستان کا رُخ کیا۔ یورپی باشندوں نے انفرادی طور پر بھی بڑے بڑے شہروں میں مغربی تعلیم پھیلانے کی کوشش کی۔ سکاٹ لینڈ کے ایک گھڑی ساز ڈیوڈ ہیر نے کلکتہ میں بچوں میں انگریزی پڑھنے کا شوق پیدا کرنے میں پہل کی۔ ایک سرکاری ملازم ڈرنکواٹر بیتھون نے کلکتہ میں ہندو لڑکیوں کا سکول کھولا۔ ماؤنٹ سٹورٹ الفنسٹن نے بمبئی میں ہندو اور پارسیوں کی جدید تعلیم میں راہنمائی کی، اور وہاں ان کے نام کا کالج بھی قائم ہوا۔(۳۵) اسی طرح اس وقت کے مشرق شناسوں نے بھی مقامی حالات میں دلچسپی لینا شروع کی۔ مثلاً ایچ ایچ ولسن نے مقامی حالات پر بہت کچھ لکھا۔ ٹوڈ جو کہ ایک فوجی افسر تھا، اُس نے بھی ہندوستان کے رسم و رواج پر تفصیل سے لکھا۔ مشنریوں نے جس کام کی طرح ڈالی تھی، رفتہ رفتہ اس کے نقوش و اثرات بعد میں راجہ رام موہن رائے کی شخصیت اور ان کے کام میں اُبھرے۔

۱۸۱۸ء کے لگ بھگ انگلستان میں یہ بحث چلی کہ آیا ہندوستان میں انگریز اپنی کارروائیاں محض پُرامن تجارت تک محدود رکھیں یا سماجی اور مذہبی معاملات میں بھی مداخلت کریں۔ چنانچہ اُنہوں نے ایونجلیکل نامی عیسائی فرقے کے زیرِ اثر انسان دوستی اور اصلاح پسندی کا لبادہ اوڑھ کر ہندوستان میں آنے کا گہرا منصوبہ بنایا۔ ان کا موقف یہ تھا کہ بُت پرستی کا انجام آخرت میں بہت خراب ہوگا، اور ہندوستان وسیع پیمانے پر کھلی

بُت پرستی کا مرکز ہے۔ ان کے تبلیغی اداروں کا یہ کہنا تھا کہ وہ کروڑوں روحوں کو جو جہنم کی طرف رواں ہیں، عیسائی بنا کر نجات دلا سکتے ہیں۔ ان کی انسان دوستی جو پہلے غلاموں کی تجارت روکنے میں کام آئی، اب ستی جیسی ظالمانہ رسم کو روکنے پر اُکسانے لگی۔ ان کا ایمان تھا کہ تعلیمات انجیل کی تبلیغ ان کا فرض ہے، جس سے ہندوستان میں رائج خرافات اور اوہام کی تاریکی دُور ہو جائے گی۔ چونکہ اس زمانے میں افادیت پسند فلسفہ اور Radicals کے حامیوں کا دباؤ حکومت پر زیادہ تھا۔ لہٰذا ان کے ذہن میں یہ بات جم گئی تھی کہ مغربی ممالک کو دوسرے تمام ممالک پر برتری حاصل ہے۔ انہیں یقین تھا کہ اگر ''عقل'' سے کام لیا جائے تو ہندوستانیوں کو ان کی غیرفطری رسوم و عادات سے دُور رکھا جا سکتا ہے۔ اُنہی دنوں جیمز مل کی کتاب ''ہندوستان کی تاریخ'' چھپی، جس کا ایسٹ انڈیا کمپنی کی پالیسیوں پر نمایاں اثر پڑا۔

ہندوستان میں انگریزوں کا راج جو وارن ہیسٹنگز کے زمانے سے شروع ہوا تھا، اس پر مکمل عملدرآمد بینٹنگ کے دور میں ہوا۔(۳۶) ہندوستان میں مغربی تہذیب کا داخلہ مغربی علوم کی تعلیم، مشنری پروپیگنڈہ اور خاص طور سے انگریزی زبان کی تدریس اور اسے ذریعۂ تعلیم بنانے سے ہوا۔ پرانی قدروں کو فوری طور پر اگرچہ نیست و نابود نہیں کیا گیا لیکن نئے خیالات کو پرانے خیالات کے ساتھ ساتھ پھیلایا گیا۔ حکومت نے کھلم کھلا مشنریوں کی حمایت تو نہ کی، لیکن ان کی مسلسل ہمت افزائی اور امداد کرتی رہی۔ مغربی تعلیم نے جس کی بنیاد ہندوستان میں تبلیغی جماعتوں نے ڈالی تھی، مقامی نوجوانوں کے ذہنوں میں شک و شبہ کے بیج بوئے۔ مذہب کو جو ہندوستانیوں کے ذہنوں میں روایتی طور پر بڑا گہرا اور معنی خیز اثر رکھتا تھا، شدید خطرہ لاحق ہوا۔ اور راسخ الاعتقاد مقامی مفکرین کی پریشانی بڑھتی گئی۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ۱۸۱۳ء سے مغربی جماعتیں کس طرح ملک کے حالات و معاملات میں دخیل ہوتی جا رہی تھیں۔ یہاں اس بات کی طرف اشارہ شاید بے محل نہ ہو کہ عیسائی پروپیگنڈہ جو عام طور پر تعلیمی، معاشرتی اور مذہبی معاملات میں دخل اندازی

کے مترادف تھا، اب مقامی لوگوں کے ذہن پر گراں گزرنے لگا تھا۔ غالباً ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی ابتدا بھی مشنریوں کی انتہا پسندی اور متشدانہ رویہ کے ردِعمل کے طور پر ہوئی تھی۔(۳۷) اپنی کارروائیوں سے مشنری زیادہ لوگوں کو عیسائی مذہب کی طرف راغب تو نہ کر سکے، ہاں جو لوگ تھوڑا بہت پڑھ لکھ گئے تھے، وہ ضرور ہندوؤں کے دل و دماغ میں موثر تبدیلی لانے میں کامیاب رہے۔ ہندو اصلاحی تحریکیں انگریز مشنریوں سے نمایاں طور پر متاثر ہوتی رہیں۔ ان اثرات نے ہندوؤں کے ذہن کے سامنے نیا افق روشن کر دیا، اور وہ رفتہ رفتہ عقیدے میں لچک پیدا کر کے اصلاح پسند بنتے گئے۔ ان تمام تبلیغی جماعتوں کی کوششوں سے آخرکار ۷۰ لاکھ باشندے عیسائی ہوئے جن میں سے بیشتر اچھوت طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ اس تعداد کو نظر میں رکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ اس طرح مغربی اثرات کچھ بہت زیادہ نتیجہ بخش نہیں تھے۔ لیکن وہ لوگ جو مشنریوں سے کسی حد تک متاثر ہوئے تھے، ان کی ہندوستانی معاشرے میں کسی حد تک شنوائی اور پذیرائی ضرور ہوئی۔

راجہ رام موہن رائے اور ان کا برہمو سماج:

غالباً ہندوستان میں انیسویں صدی کی تمام مذہبی تحریکوں میں سرسید کی تحریک کے ساتھ ساتھ برہمو سماج کی تحریک سب سے زیادہ زوردار تھی۔ لفظ برہمو ''برہما'' سے صفت کے طور پر بنایا گیا ہے اور ''برہما'' اُپنشد اور ویدانت فلسفے میں خدا یا بھگوان کو کہتے ہیں۔ لفظ سماج اسم ہے، جس سے مراد معاشرہ ہے۔(۳۸) اس طرح ''برہمو سماج'' کے معنی ہوئے، ''خدائی معاشرہ'' یا ''خدا کی جماعت''۔ یہ تحریک اپنی پوری تاریخ میں ''خدا شناس'' رہی ہے اور اس نے بُت پرستی سے پرہیز کیا ہے۔ سب سے بڑی بات اس تحریک کی یہ تھی کہ وہ اصلاح کی طرف بہ شدت مائل تھی۔ ایک طرح سے دیکھا جائے تو اس تحریک کا مقصدِ غائی یہ تھا کہ ایک ایسے روحانی مذہب کی بناء ڈالی جائے جو ہندو عقائد یعنی ان مسائل اور تصورات پر مبنی ہو جو ہندوستان میں عرصۂ دراز سے رائج تھے۔

دوسری طرف اس کا ایک تخلیقی پہلو یہ تھا کہ اس نے اپنی قوت کا سرچشمہ عیسائی مذہب اور عمل میں ڈھونڈا تھا۔

راجہ رام موہن رائے (۱۸۳۳۔۱۷۷۲ء) جو برہمو سماج کے بانی تھے، انیسویں صدی میں ہندو معاشرے کی ہمہ جہت، مذہبی، سماجی اور تعلیمی ترقی کے محرک تھے۔

وہ ایک برہمن خاندان میں پیدا ہوئے، جس کا تعلق طویل عرصے سے بنگال کی مسلم حکومت سے تھا۔ اُن کا خاندان بنگال کے وشنو لیڈر چیتنا کا پیرو تھا لیکن ان کی والدہ شکتا فرقے سے تعلق رکھتی تھیں۔ ان کے ماں باپ دونوں گہرے مذہبی رجحانات کے مالک تھے۔ بچپن ہی میں ان کی شادی ہوگئی تھی لیکن ان کی کمسن بیوی کا بہت جلد انتقال ہوگیا اور اُن کے والد نے ان کی شادی دو دوسری لڑکیوں سے کردی۔ اس طرح وہ ۱۸۲۴ء تک بیک وقت دو بیویوں کے شوہر تھے۔ تقریباً بارہ سال کی عمر میں انہیں پٹنہ کے مشہور مدرسہ میں داخل کردیا گیا جو اسلامی تعلیم کی ممتاز درس گاہ تھا۔ یہ داخلہ ان کے لیے آئندہ کی ملازمت کے لیے سود مند رہا۔ اس تعلیم کا ایک نمایاں اور گہرا اثر ان پر پڑا کہ ان کو مسلمان صوفیوں کی تصنیفات سے خاص دلچسپی پیدا ہوگئی۔ ان صوفی فلسفیوں کے عقائد خاصی حد تک ہندوؤں کے ویدانت مکتب خیال سے قریب تر تھے۔ اپنی بقیہ زندگی میں راجہ رام موہن رائے ان ابتدائی اثرات سے جو انہوں نے اسلامی تعلیم سے اخذ کیے تھے آخر دم تک رشتہ نہ توڑ سکے۔ اپنی نجی زندگی میں عرصہ دراز سے وہ مسلمانوں کی عادتوں کو اپنائے ہوئے تھے اور اپنی نجی گفتگو میں وہ بلا دھڑک اپنے دل پسند صوفی مصنفوں کے حوالے دیا کرتے تھے۔ یہ بات قرین قیاس نظر آتی ہے کہ انہیں مسلمانوں کے عقل پرست فرقے یعنی معتزلہ سے بھی واقفیت رہی ہو۔

پٹنہ سے واپسی پر انہوں نے محسوس کیا کہ بت پرستی کے معاملے میں خصوصاً ان کے اور ان کے والد صاحب کے نظریوں میں بڑا فرق ہے۔ انہوں نے گھر چھوڑنے کا ارادہ کرلیا۔ کچھ عرصہ تک وہ خانہ بدوشوں کی زندگی بسر کرتے رہے۔ بالآخر وہ بنارس

پہنچے۔ جہاں انہوں نے سنسکرت اور ہندو کتابوں کا مطالعہ کیا۔ ۱۷۹۶ء میں انہوں نے انگریزی سیکھنی شروع کی۔ ۱۸۰۳ء میں جب ان کے والد کا انتقال ہوگیا تو رام موہن رائے مرشد آباد چلے گئے اور فارسی کا ایک مقالہ بعنوان "تحفۃ الموحدین" شائع کیا۔ اس طرح "خدا شناسی" کی خالص عقلی و استدلالی طرز فکر جو انہوں نے مسلمان علماء سے اخذ کی تھی ظاہر ہونے لگتی ہے۔(۳۹) بعد ازاں انہوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی میں جان ڈگبی کی ماتحتی میں ملازمت کرلی۔ ڈگبی صاحب راجہ رام موہن رائے کی علم دوستی کی وجہ سے ان کے دوست بن گئے اور ان کی مدد کی تاکہ وہ انگریزی علم وادب سیکھ سکیں۔ وہ بعد میں حکومت کے مالیاتی افسر کی حیثیت سے نو سال کام کرتے رہے۔ اس عہدے پر جب ان کا قیام رنگپور میں تھا تو انہیں ہندوؤں اور جینیوں سے مذہبی بحث و مباحثہ کا اچھا موقع ملا۔ اوّل اوّل انہیں انگریزوں سے چڑ تھی لیکن انگریزوں کے ساتھ ان کے عملی تجربے اور ڈگبی صاحب کے توسط سے انگریزی ادب کے مطالعے نے ان میں ایک تبدیلی پیدا کی اور انہوں نے اپنا نظریہ بدل دیا۔

۱۸۱۴ء میں ملازمت سے سبکدوش ہونے کے بعد انہوں نے کلکتہ میں سکونت اختیار کرلی تاکہ اپنا پورا وقت مذہبی معاملات کے پرچار میں گذار سکیں۔ ۱۸۱۵ء میں "آتمیا سبھا" یعنی دوستی کی انجمن کی بنیاد ڈالی۔ ان کا موقف تھا کہ اُپنشد پاکیزہ الہیات کا سبق دیتے ہیں جن میں بُت پرستی کی آلائش نہیں ہے۔ انہوں نے اپنے ہموطنوں کو پکارا کہ وہ اپنے آباء و اجداد کے اصل مذہب کی طرف لوٹیں۔ ان کا پُرجوش عمل ان کے خلاف نہ صرف تنقید کا باعث بنا بلکہ ان پر مصائب کا سبب بنا۔ ان کی تصانیف نے نہ صرف بنگال میں بلکہ دُور دُور تک ہلچل مچادی۔

کلکتہ میں سکونت اختیار کرنے کے فوراً بعد انہوں نے سرامپور کے پادریوں سے تعلقات پیدا کیے۔ انہوں نے عیسائی مذہب کا سنجیدگی سے مطالعہ کرنے کا بھی عہد کیا اور اس ضمن میں عبرانی اور یونانی زبانیں سیکھیں تاکہ بات کی تہہ تک پہنچ سکیں۔ اپنے مطالعہ کے نتائج کے بارے میں انہوں نے خود کہا ہے کہ "میں نے غور و خوض، مسلسل اور غائر

مطالعے سے مذہبی حقیقتوں کے بارے میں یہ نتائج تحقیق سے اخذ کیے ہیں کہ حضرت عیسیٰ کے اصول و عقائد اخلاقی ضوابط سے ہم آہنگ ہیں اور بحیثیت ایک ذی عقل ہستی انسان کے لیے دوسرے اصولوں کی نسبت جو میرے علم میں ہیں زیادہ مفید ہیں۔" (۴۰) ان خیالات کو عملی شکل دینے کے لیے انہوں نے ۱۸۲۰ء میں ایک غیر معمولی کتاب بعنوان "حضرت عیسیٰ کے پند ونصائح، یعنی امن اور خوشی کا رہنما" لکھی جو کتابِ مقدس کے اقتباسات پر مبنی تھی۔ ابتدائیہ میں انہوں نے لکھا ہے "یہ مذہب اور اخلاق کا آسان ضابطہ بڑے اچھے اور نپے تلے طریقے سے بنایا گیا ہے تاکہ انسان کے اعلیٰ خیالات سے بلند تصورات کی مدد سے ایک خدا کی طرف لے جائیں... یہ انسان کی روزمرہ ضرورتوں اور فرائض کے لیے بھی کارآمد ہے تاکہ وہ خدا کی، اپنی اور معاشرے کی ذمہ داریوں کو پورا کر سکے۔ مجھے یقین ہے کہ یہ ضابطہ اپنی موجودہ حالت میں بہترین نتائج کا حامل ہوسکتا ہے۔" (۴۲)

انگریزی تعلیم کے سلسلے میں ان کے یہ تصورات بہت کارآمد ثابت ہوئے۔ رام موہن رائے ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے ۱۸۱۹ء میں کھلنے والے ہندو کالج کلکتہ کا منصوبہ بنایا تھا اور جب ۱۸۳۰ء میں ڈف صاحب شہر میں پہنچے تو رام موہن رائے نے نہ صرف ان کے انگریزی سکول کے لیے ایک مناسب جگہ مہیا کی بلکہ طالب علم بھی فراہم کیے۔ ان کو احساس تھا کہ ذات پات کی تفریق کی حمایت نہیں کی جا سکتی اور اس کی مخالفت واجب ہے لیکن کئی وجوہات کی بناء پر وہ محتاط انداز میں اپنی ذات کی حمایت کرتے رہے۔ ستی اور کثرت ازدواج کی انہوں نے مذمت کی، بلکہ عورتوں کے حقوق کے سلسلے میں قدیم ہندو قانونِ وراثت کو دوبارہ رائج کرنے کی تائید کی۔ ان کی کاوشیں کئی پہلوؤں سے سودمند ثابت ہوئیں۔ ستی کے خلاف جس احتجاج میں رام موہن رائے پیش پیش تھے، اس کا نتیجہ لارڈ بینٹنگ کے مشہور حکم مجریہ ۴ دسمبر ۱۸۲۹ء سے ظاہر ہوتا ہے جس میں ستی جیسی ظالمانہ رسم کی ممانعت کر دی گئی۔

سماجی بہبود کے علاوہ رام موہن رائے کی نمایاں کوششیں مذہب کے مسئلے میں زیادہ کارگر ہوئیں۔ نہ صرف سرامپور کے مشنریوں کے تعاون سے انہوں نے عہدنامۂ

جدید کا ترجمہ کیا بلکہ انہوں نے عیسائی مذہب اختیار کرلیا اور پادری ریورنڈ ڈبلیو ایڈم کی معیت میں مئی ۱۸۲۱ء میں یونی ٹیرین فرقے کے رکن بن گئے۔ اس طرح ستمبر ۱۸۲۱ء میں کلکتہ میں یونی ٹیرین مشن کی تشکیل ہوئی جس کی مجلس عاملہ میں یورپ کے لوگ اور ہندوستانی دونوں شریک تھے۔ ایک گھر کرائے پر لیا گیا جس میں یونی ٹیرین انداز کی عبادات اور رسوم انجام پاتی تھیں۔ ایک ویدانت کالج بھی کھولا گیا تاکہ ہندو یونی ٹیرین پیدا کیے جاسکیں۔ لیکن جب رام موہن رائے اور مسٹر ایڈم ایک دوسرے سے مل کر کام جاری نہ رکھ سکے تو اس مشن کے کام کو خیرباد کہنا پڑا۔

برہمو سماج کا پہلا دور ۱۸۲۸ء سے شروع ہوکر ۱۸۴۲ء پر ختم ہوتا ہے۔ برہمو سماج کی پہلی مجلس ۲۰/اگست ۱۸۲۸ء میں فرنگی کمال واقع اپر چیتپور روڈ شہر کلکتہ میں منعقد ہوئی۔ انجمن کا پہلا نام "برہما سبھا" بعد میں برہمو سماج سے بدل دیا گیا۔ رام موہن رائے کے خاص حامیوں میں ٹھاکر دوارکا ناتھ تھے جو شہزادہ دوارکا ناتھ ٹاگور کے نام سے مشہور تھے۔ علاوہ ان کے چند پڑھے لکھے برہمن بھی اس تحریک میں شامل ہوگئے۔ انجمن کی مجلس ہر سنیچر کے روز شام کو سات سے نو بجے تک ہوتی تھی۔ مجلس کی کارروائی چار حصوں پر مشتمل ہوتی۔ اول اُپنشد کے اقتباسات سنسکرت زبان میں گائے جاتے تھے (لیکن یہ ایک چھوٹے کمرے میں گائے جاتے تھے جس کا داخلہ صرف برہمنوں تک محدود تھا) دوئم ان اقتباسات کا بنگالی زبان میں ترجمہ کیا جاتا تھا۔ تیسرا بنگالی زبان میں وعظ ہوتا تھا، اور آخر میں رام موہن رائے کے بنگالی اور سنسکرت زبان میں لکھے ہوئے مذہبی گیت گائے جاتے تھے۔ ویسے اس انجمن کی کوئی تنظیم یا رکنیت کے قوانین یا عقیدے کا رسمی طور پر کوئی خلاصہ مرتب نہ تھا۔ ایک ہفتہ وار مجلس منعقد ہوتی تھی جس میں جو چاہے شریک ہوسکتا تھا۔ اپنی دانست میں رام موہن رائے یہ سمجھتے تھے کہ وہ ہندوؤں کی عبادت کو اس کی اصلی اور قدیم پاکیزگی کی طرف واپس لے جارہے ہیں۔ جلد ہی سماج کے لیے چیتپور روڈ پر ایک عمارت بنائی گئی اور ۲۳ جنوری ۱۸۳۰ء کو اس کا افتتاح کیا گیا۔ سماج کی ٹرسٹ ڈیڈ ایک غیر معمولی دستاویز ہے جس کے ذیل کے جملے دلچسپی سے خالی

نہیں''... اس (یعنی سماج کی) عمارت میں کسی قسم کی تصویر، بت، تمثیل، نقاشی، شبیہ یا شکل وغیرہ کسی حالت میں بھی داخلہ کی اجازت نہ ہوگی... اور نہ کسی قسم کے قربانی کے جانور یا جاندار چوپایہ یا کسی قسم کی دیگر قربانی کی اشیا عمارت میں لانے کی اجازت ہوگی اور نہ کسی جاندار چیز کی جان لی جائے گی۔'' (۴۳)

نومبر ۱۸۳۰ء میں رام موہن رائے بحری جہاز سے ولایت کے اس سفر پر روانہ ہوئے جس کے وہ عرصہ سے متمنی تھے۔ ۱۸۳۳ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کا چارٹر تجدید کے لیے زیرِ غور تھا، اس لیے وہ چاہتے تھے کہ وہ بھی کسی طرح اپنے ملک کی سیاسی خدمت کر سکیں۔ مغل بادشاہ کے نمائندے نے انہیں ایک خاص درخواست بھی اس سلسلے میں دی بلکہ ان کو راجہ کا خطاب بھی دیا۔ ان کا ولایت میں پُرجوش خیر مقدم کیا گیا۔ لیکن وہ برسٹل میں ۱۸۳۳ء میں انتقال کر گئے۔ راجہ رام موہن رائے بڑے ذہین اور وسیع النظر تھے۔ ان کی شخصیت میں دلیری اور اثر انگیزی تھی۔ گو اپنے طور پر انہوں نے یہ نتیجہ قائم کرکے فیصلہ کر لیا تھا کہ ہندوستان کو برطانیہ اور عیسائی مذہب سے بہت کچھ سیکھنا ہے لیکن یہ معاشرہ ان خیالات کو جوں کا توں قبول کرنے کو تیار نہ تھا، بلکہ انہیں یہاں کے حالات اور مزاج کے مطابق ڈھالنا ضروری تھا۔ آخر ہندوستان کی ذہنیت کو یکسر کیسے بدلا جا سکتا تھا۔

''راجہ موہن رائے نہ کوئی فلسفی تھے، نہ مذہبی عالم۔ ان کے دل و دماغ میں کسی خاص عقیدے کا کوئی مکمل ضابطہ نہیں تھا۔ چونکہ ان کے سامنے عوامی ہندو مذہب کی خرافات اور برے رسوم و عادات کے مقابلے میں اسلام، عیسائیت اور اُپنشد کے مطالعے سے روح مذہب کی حقیقت واضح ہوگئی تھی اس لیے انہوں نے اپنی دانست میں پیچیدہ معاملات کا ایک سیدھا سادا حل تلاش کیا تھا جسے عام آدمی کو قبول کرنے میں تامل نہ ہو۔ انہوں نے تینوں مذاہب سے روحانی اجزاء اخذ کیے اور انہیں ہندو مذہب کی ابدی حقیقتوں کا نام دیا، جن کو بقول ان کے عوام نے تباہ کر رکھا تھا۔ یہی ان کی دانست میں تمام انسانیت کے لیے سچا دین تھا۔'' (۴۴) رام موہن رائے کا خیال تھا کہ وہ ہندو عقیدے کو اس کی پہلی سی پاکیزگی دوبارہ دے رہے ہیں لیکن وہ جو کچھ پیش کر رہے تھے، دراصل ''خداشناسی'' کی سی دینیات اور عبادت تھی۔ اٹھارہویں صدی میں خداشناسی

یورپ کے عقل پرستوں میں خاصی مقبول تھی اور یہ چیز اُپنشد اور مسلمان عقلیت پسندوں کے نظریات سے ہم آہنگ معلوم ہوتی تھی۔ خدا کے بارے میں رام موہن رائے کا تصور خدا شناسی پر مبنی تھا اور اُن دنوں برہمو سماج کی عبادتوں میں کسی دعا کا شمول نہ تھا۔

ان کی تبلیغ میں ایک اہم عنصر یہ تھا کہ وہ تناسخ ارواح کے قائل نہ تھے۔ اس معاملے میں وہ ہندوؤں سے بالکل جدا ہو چکے تھے۔ یہ ایک سادہ حقیقت ہے کہ رام موہن رائے صحیح معنوں میں ہندو نہ تھے اور راسخ الاعتقاد لوگوں کا ان پر شبہ درست تھا۔ ان کے اصولوں کو تاریخی پس منظر میں دیکھا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ برہمو عقیدے والے ہندو مذہب سے جدا ہو چکے تھے۔ گویا برہمو سماج والے ہندو مذہب سے اتنے ہی بیگانہ تھے جتنے کہ عیسائی ہندو مذہب سے دُور تھے۔ یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ جس قسم کی مذہبی مجلس کا رواج رام موہن نے ڈالا وہ سراسر عیسائی مذہب سے لی گئی تھی۔ اجتماعی طریقۂ عبادت قدیم ہندو مذہب میں ناپید تھا حالانکہ رام موہن رائے کا گمان تھا کہ وہ اسی پرانے ہندو مذہب میں نئی جان ڈال رہے تھے۔ مزید براں جس قسم کے اخلاقی نظریے کا رام موہن رائے مشورہ دیتے رہے، اسے حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات سے اخذ کیا گیا تھا۔

رفتہ رفتہ برہمو سماج تحریک اور اس کی شاخیں کئی ادوار سے گزریں۔ وقت کے ساتھ ساتھ تبدیلیاں ہوتی گئیں، جدتیں پیدا کی گئیں اور نئے طرز اپنائے گئے۔ رام موہن رائے کی وفات کے بعد سے دوسرا دور شروع ہوا جس میں نمایاں نام دیبندرا ناتھ ناگور کا ہے۔ یہ دور ۱۸۴۲ء سے لے کر ۱۸۶۵ء تک کا ہے۔ اس دور میں خدا کی وحدت اور خدا شناسی پر زور دیا جاتا رہا لیکن دیبندرا کو حضرت عیسیٰؑ سے اتنا گہرا لگاؤ نہ تھا جتنا رام موہن رائے کو تھا۔ بلکہ دیبندرا کے خیال میں ہندوستان کو عیسائی مذہب کی ضرورت نہیں۔ انہیں کبھی انجیل سے حوالہ دیتے نہیں سنا گیا۔ دیبندرا، رام موہن رائے کی طرح ''خدا شناس'' نہ تھے بلکہ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ اس میں رسومات کا اضافہ ہوتا گیا اور دعائیں وغیرہ بھی عبادت میں داخل کردی گئیں۔ اس تحریک کی پیش رفت کے ساتھ

کشپ چندراسین منظرِ عام پر آیا جو ۱۸۵۷ء میں سماج میں داخل ہوا۔ کشپ کا تعلق ایک مشہور ہندو خاندان سے تھا جو ذات کا ودیا تھا۔ وہ بہت جلد تحریک کے لیے ایک موثر اور کارآمد رکن ثابت ہوا۔ لیکن تمام تبدیلیاں اور اصلاحیں جو کشپ کی وجہ سے وجود میں آئیں، وہ سماج کے بزرگ اور جہاندیدہ اراکین کی نظر میں ضرورت سے زیادہ تھیں۔ دیبندرا کو جوان سال کشپ سے کتنا ہی لگاؤ کیوں نہ ہو لیکن اسے بھی احساس ہوا کہ نئی سماجی اصلاحات سے مذہب کی روحانیت غائب ہو جائے گی۔ نتیجتاً ۱۸۶۵ء کے شروع میں کشپ اور اس کے حمایتی علیحدہ ہو گئے اور برہمو سماج کی کل جائداد دیبندرا اور ان کے ساتھیوں کے ہاتھ میں چھوڑ گئے۔ اس علیحدگی سے پرانا سماج ہندو عقائد سے قریب تر ہو گیا۔ ۱۹۰۵ء میں دیبندر اناتھ ٹاگور کی وفات ہوئی۔ وہ عام طور پر مہارشی کے لقب سے پکارے جاتے تھے۔ سماج والے ان کو ایک پیر اور بزرگ ہستی کی طرح مانتے اور احترام کرتے تھے۔

تیسرا دور ۱۸۶۵ء سے لے کر ۱۸۷۸ء تک کا تھا جس میں دو سماج تھے۔ پرانا سماج آدی برہمو سماج کہلانے لگا اور نیا صرف برہمو سماج پکارا جاتا تھا۔ چوتھا دور ۱۸۷۸ء سے لے کر ۱۸۸۴ء تک کا تھا جس میں تین سماج تھے لیکن نمایاں نام سدھارن سماج کا تھا۔ آپس کے جھگڑوں کے باوجود کشپ ۱۸۸۴ء میں اپنی وفات تک نمایاں کردار ادا کرتا رہا۔ وہ ایک غیر معمولی فہم و فراست کا آدمی تھا اور اس کی تصنیفات ایک خاص اہمیت کی حامل ہیں۔ یہ تو کھل کر سامنے آ گیا تھا کہ سماج والوں میں آپس کے جھگڑے موجود ہیں۔ ان کے جھگڑوں کو نمٹانا کشپ کے لیے خاصا مشکل تھا۔ اس نے ایک دن تمام سماج کے پیروؤں کو جمع کر کے کہا کہ مجھے یقین نہیں کہ میرے بعد سماج کا کام بخوبی چل سکے۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اس کی وفات کے بعد اس کے تمام پیرو کمزور ہو کر آپس کی لڑائیوں میں الجھ کر رہ گئے۔ آخر سماج متعدد شاخوں میں بٹتا گیا۔ ایک اندازے کے مطابق ۱۹۱۱ء میں ہندوستان میں ۱۸۳ مختلف سماج تھے۔ قصہ مختصر یہ کہ راجہ رام موہن رائے کی زندگی اور اصلاحی تحریکات ہندوستانی معاشرے اور ثقافت پر

مغربی اثرات کا جیتا جاگتا نمونہ تھیں۔

حواشی:

(۱) Studies in Modern Indian History, by B.L. Grover and R.R. Sethi
ص ۲۷۰۔
(۲) ایضا،ص ۲۷۱۔ (۳) ایضا،ص ۲۷۱۔
(۴) ایضا،ص ۲۷۲۔ (۵) ایضا،ص ۲۷۲۔
(۶) ایضا،ص ۲۷۴۔ (۷) ایضا،ص ۲۷۶۔
(۸) مولوی سید محمد "ارباب نثر اردو"۔
(۹) ایضا،ص ۵۔ (۱۰) ایضا،ص ۵۔
(۱۱) ایضا،ص ۲۔ (۱۲) ایضا،ص ۱۰۔
(۱۳) ایضا،ص ۱۳۔ (۱۴) ایضا،ص ۳۷۔
(۱۵) ایضا: "گل کرسٹ اور اس کا عہد" از محمد عتیق صدیقی۔
(۱۶) ایضا،ص ۹۔ (۱۷) ایضا،ص ۱۰۔
(۱۸) ایضا،ص ۷۔ (۱۹) "ارباب نثر اردو"، از مولوی سید محمد، ص ۲۷۹۔
(۲۰) ایضا،ص ۲۸۶۔ (۲۱) ایضا،ص ۲۸۸۔
(۲۲) "مرحوم دہلی کالج" از ڈاکٹر مولوی عبدالحق، ص ۷ اور ۸۔
(۲۳) ایضا،ص ۱۲۔ (۲۴) ایضا،ص ۱۶۔
(۲۵) ایضا،ص ۲۵۔ (۲۶) ایضا،ص ۲۸۔
(۲۷) ایضا،ص ۶۲۔ (۲۸) ایضا،ص ۷۳۔
(۲۹) ایضا،ص ۱۵۹۔ (۳۰) ایضا،ص ۱۸۰-۱۸۱۔
(۳۱) ایضا،ص ۲۹۔ (۳۲) ایضا،ص ۷۹-۸۰۔
(۳۳) ایضا، حاشیہ نمبر ۵۔
(۳۴) *A History of India* by Percival Spear، ص ۱۶۳۔
(۳۵) *Modern Religious Movements in India*، ص ۱۶۔
(۳۶) *A History of India* by Percival Spear، ص ۱۳۰۔
(۳۷) ایضا،ص ۱۶۳۔
(۳۸) *Modern Religious Movements in India*، ص ۲۹۔
(۳۹) ایضا،ص ۳۱۔ (۴۰) ایضا،ص ۳۲۔
(۴۱) ایضا،ص ۳۲۔ (۴۲) ایضا،ص ۳۵۔
(۴۳) ایضا،ص ۳۶-۳۷۔ (۴۴) ایضا،ص ۷۱۔

باب سوم

۱۸۵۷ء کے بعد کے

سیاسی اور اقتصادی حالات

برصغیر میں انگریزوں کی تعلیمی پالیسی اور اس کے مقاصد کا جائزہ سطور گزشتہ میں پیش کیا جاچکا ہے۔ یہاں ہم ان کی تعلیمی پالیسی اور ان کے پیچھے کام کرنے والے سیاسی مقاصد بیان کریں گے۔ انگریز چاہتے تھے کہ وہ ہندوستانیوں کو مغربی فنون، فلسفے اور مذہب کی ایسی تعلیم دیں کہ یہاں کی فکر اور سوچ پر مغربیت حاوی ہوجائے، یہاں تک کہ ان کا ذہن انگریزوں کے تسلط کو نہ صرف قبول کرلے بلکہ ان کی حاکمیت کو دوام حاصل ہوجائے۔ اس طرح رفتہ رفتہ ہندوستانی اپنی اعلیٰ قدروں کو فراموش کردیں اور مغربی فکر وعمل کا زور بڑھے۔ ان کا خیال یہ بھی تھا کہ مقامی لوگوں میں اب کاروبار سلطنت کی امنگ اور اہلیت نہیں رہی اور وہ یہ بوجھ اٹھانے سے کتراتے ہیں۔ انہیں یہ غلط فہمی بھی تھی کہ عیسائیت ہی حقیقی مذہب ہے، اس لیے ایک بار جب ہندوستانی عیسائیت کو اپنالیں گے تو پھر ان میں انگریزی حکومت کو الٹنے کی کوئی امنگ نہ رہ جائے گی۔ سید طفیل احمد منگلوری اپنی کتاب ''مسلمانوں کا روشن مستقبل''(۱) میں لکھتے ہیں کہ گو لارڈ میکالے نے ظاہری طور پر انگریزی تعلیم اور زبان کو ہندوستان میں رائج کرنے کی وجہ یہ بتائی تھی کہ ایک ایسی جماعت قائم ہو جو ہندوستان میں حاکم ومحکوم میں مفاہمت اور رابطہ کی ضروریات پوری کرے، لیکن دراصل بات کچھ اور تھی جس کا انکشاف ان کی اس چٹھی سے ہوتا ہے جو انہوں نے اپنے والد صاحب کو لکھی تھی۔ ''اس تعلیم کا اثر ہندوؤں پر بہت زیادہ ہے۔ کوئی ہندو جو انگریزی دان ہے کبھی اپنے مذہب پر صداقت کے ساتھ قائم نہیں رہتا۔ بعض لوگ مصلحت کے طور پر ہندو رہتے ہیں مگر بہت سے یا تو موحد ہوجاتے ہیں یا مذہب

عیسوی اختیار کر لیتے ہیں۔ میرا پختہ عقیدہ ہے کہ اگر تعلیم کے متعلق ہماری تجاویز پر عمل درآمد ہوا تو تیں سال بعد بنگال میں ایک بھی بت پرست نہ ہوگا۔" (۲) اس خیال کے تحت مغربی تعلیم پر بہت زور دیا گیا، بالآخر یہ منصوبہ بنایا گیا کہ ہندوستان کے تعلیمی اداروں میں مسلمانوں اور ہندوؤں کو ان کے مذاہب کی کوئی تعلیم نہ دی جائے بلکہ اس کی جگہ بالواسطہ یا بلاواسطہ عیسائیت کی تعلیم دی جائے۔ اس کے بعد مسلمانوں اور ہندوؤں کے رسوم و عقائد کو چیلنج کیا۔ بالآخر ملک میں ایک تاریخی نوعیت کا بحران پیدا ہوا اور نتیجتاً ۱۸۵۷ء میں کارتوسوں میں چربی کے استعمال اور ہندوؤں کو پیشانی پر تلک لگانے سے روکنے پر جنگِ آزادی چھڑ گئی۔

بہرحال مسلمانوں کی تعلیم کے بارے میں ان کی مستقل پالیسی یہ رہی کہ مسلمانوں کی تعلیم کی حدِ آخر ادنیٰ ملازمتوں کی خواہش سے آگے نہ بڑھنے پائے، اور وہ جدید تعلیم سے جس میں نئے عالمی، سیاسی اور سائنسی رجحانات شامل ہوں، ناآشنا اور بیگانہ محض رہیں۔ چنانچہ انہوں نے اس پر پوری طرح عمل کیا۔ اس خیال پر ڈاکٹر ہنٹر کے بیان سے روشنی پڑتی ہے۔ وہ اپنی رپورٹ میں ایک جگہ لکھتے ہیں کہ "مسلمانوں کا تنزل ہماری سیاسی جہالت اور غفلت کے نتائج میں سے ایک نتیجہ ہے۔ ہماری عملداری سے قبل مسلمانوں کا وہی مذہبی عقیدہ تھا۔ وہ وہی کھانا کھاتے تھے اور تمام جزئیات میں ویسی ہی زندگی بسر کرتے تھے، جیسی کہ اب کرتے ہیں۔ اب تک وہ وقتاً فوقتاً قومیت اور جنگجویانہ حوصلہ مندی کے جذبات کا اظہار کرتے ہیں، مگر تمام دیگر امور میں وہ انگریزی حکومت میں ایک برباد شدہ قوم ہیں۔" (۳)

انگریزوں کی اس حکمت عملی کے خلاف جو ردِعمل جنگِ آزادی کی صورت میں ہوا، اس کے پیچھے مسلمان اہلِ فکر و اصحابِ نظر کے تاثرات کیا تھے۔ اس پر شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کے فتوے کے درج ذیل اقتباس سے بھرپور روشنی پڑتی ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں: "اس شہر دہلی میں اسلامی قانون بالکل عمل میں نہیں آتا اور عیسائی فرمانرواؤں کا قانون بغیر کسی رکاوٹ کے رائج ہے، جیسے کہ انتظامیہ اور دیوانی معاملات میں ہے یا سزاؤں کے سلسلے میں غیر مسلم کا تسلط قطعی ہے۔ البتہ یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کے رسوم یعنی نمازِ عید یا جمعہ میں دخل

انداز نہیں ہوتے، یا یہ کہ اذان اور قربانی کے سلسلے میں وہ اعتراض نہیں کرتے۔ لیکن ان کا عظیم اصول یہ ہے کہ اپنی مطلق حکمرانی سے نفع حاصل کریں۔ اس شہر سے کلکتہ تک انگریزوں کا مکمل راج ہے۔''(۴)

انیسویں صدی سے پہلے پس منظر میں ہم کو اٹھارہویں صدی میں بندوبستِ استمراری کا نفاذ یاد ہی ہوگا جسے کارنوالس اور سرجان شور نے بنگال میں نافذ کیا اور جس نے مسلمان کسانوں کو غلام بنا دیا، اور ہندوؤں میں ایک زمیندار طبقہ پیدا کر دیا۔ اس کے نتیجے میں انیسویں صدی میں جو سیاسی حالات اُبھرے، ان میں ہندوؤں کے برعکس مسلمان جن کا تعلق صدیوں سے ہندوستان کے حکمران طبقے سے تھا، ذہنی طور پر اس اقتصادی اور سیاسی بحران کے لیے تیار نہ تھے۔ ۱۸۳۵ء میں جب تعلیم کو فارسی سے انگریزی میں بدلا گیا تو مسلمانوں پر بڑی شدید ضرب پڑی تھی۔ جس مغربی تعلیمی نظام نے مسلمانوں کے تعلیمی نظام کی جگہ لی تھی، اس میں مذہبی تعلیم کی کوئی جگہ نہ تھی، جیسا کہ انگلستان میں لازمی طور پر کیا جا رہا تھا۔ اور آخر کار وقف کے قوانین کو جب منسوخ کیا گیا، تو نہ صرف مسلمانوں کے مدرسوں اور تعلیمی اداروں پر تباہی آئی بلکہ یہ امر واضح ہو گیا کہ ان اداروں کی رقوم کو انگریزوں نے خورد برد کر دیا ہے۔(۵)

یہ واقعہ کیسے فراموش کیا جا سکتا ہے کہ ۱۸۳۷ء کے قحط میں یتیم اور نادار بچوں کو سرکاری سرپرستی میں عیسائی بنایا گیا۔ اسی طرح نہ یہ فراموش کیا جا سکتا ہے کہ اسلام اور رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی پر انگریزوں کے کیسے کیسے گھٹیا حملے انیسویں صدی کے وسط تک جاری رہے۔

جنگِ آزادی میں شاہ ولی اللہ کے پیروؤں نے مجاہدانہ حصہ لیا۔ ان میں پیش پیش مولانا قاسم نانوتوی تھے، جنہوں نے مدرسۂ دیوبند کی بنیاد ڈالی۔ اُنہوں نے انگریز افسروں کو بے دخل کر کے تھانہ بھون میں اپنے عقیدے کو فروغ دینے کے لیے تحریک کی بنیاد رکھی۔ گو کچھ عرصے ہی میں انگریزوں کا حملہ ہوا اور مولانا قاسم نانوتوی کو ناکامی ہوئی۔ حاجی امداد اللہؒ کو ہمیشہ کے لیے حجاز ہجرت کرنا پڑی۔ اور مولانا رشید احمد گنگوہی کو

معقول جواز نہ ہونے کی بنا پر مختصر قید کے بعد ہی رہا کرنا پڑا۔ مسلمانوں کی زبوں حالی اور انگریزوں کی سیاسی چالوں کے بارے میں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ انگریزوں نے نہ صرف اسلامی علم اور تدریس کی روایتوں کو پامال کرنے کی پالیسی پر عمل کیا، بلکہ مسلمانوں پر غربت بھی مسلط کر دی۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے نتائج مسلمانوں کے لیے بہ نسبت ہندوؤں کے زیادہ سنگین تھے کیونکہ جو کچھ دینی اور دنیوی طور پر لٹا وہ بیشتر مسلمانوں کا تھا۔ چونکہ ہندوؤں کے مقابلے میں مسلمانوں میں مذہبی جوش و عقیدت زیادہ تھا، اس لیے وہ انگریزوں کی جابجا مداخلت سے بے حد نالاں تھے۔

الغرض ۱۸۵۷ء کے بعد کا دور نہ صرف یہ کہ نئی نئی معاشرتی اور تہذیبی تبدیلیاں اپنے ساتھ لایا، بلکہ اس نے اسلامی قدروں کو چیلنج بھی کیا۔ نئی اور پرانی قدروں میں ایک تصادم پیدا ہو گیا، اور رسہ کشی شروع ہو گئی۔ ۱۸۵۷ء کا ہنگامہ ایک اہم ترین موڑ ہے۔ اس موڑ پر ہندوستان اپنے ماضی سے سارے رشتے توڑ کر تاج برطانیہ کی 'پناہ' میں آ گیا۔ یہ پناہ ایک نئی قسم کی غلامی تھی، لیکن وہ اس کے خم و پیچ سے آگاہ نہیں تھا۔ ساتھ ہی ایسٹ انڈیا کمپنی کی توپیں اپنا کام ختم کر کے رخصت ہو گئیں اور مغرب کے معلم تہذیب نے ان کی جگہ پر پروفیسروں کو بھیجنا شروع کیا جو برعظیم (غالباً یہاں مصنف کو برصغیر لکھنا تھا) کے باشندوں کو تعلیم جدید کے رندوں سے مہذب بنائیں۔ دوسرے لفظوں میں سیاسی محکومی کے بعد ذہنی محکومی کے سلسلے کا آغاز کرنا ہے۔ بے بس ملک کے باشندے مجبور تھے کہ زندہ رہنے کے لیے وہ نئے حالات سے مصالحت اور مفاہمت کر لیں۔

یہاں یہ بات نوٹ کرنے کے قابل ہے کہ ہندوستان میں اسلامی تبلیغ کی بنیاد جو خواجہ معین الدین چشتیؒ نے گیارہویں صدی عیسوی میں رکھی، اسے مسلمانوں نے ۱۸۵۷ء کے بعد بھی پورے جوش و خروش سے جاری رکھا۔ شوستری نے اس سلسلے میں یوں تحریر کیا ہے کہ ''اگرچہ مسلمان اپنی سابقہ سیاسی طاقت اور معاشرے میں درجہ کھو چکے ہیں، وہ اپنے مذہب کو فروغ دینے سے دستبردار نہیں ہوئے بلکہ یوں کہیے کہ عیسائی مشنریوں اور ہندو آریہ

سماج کی سرگرمیوں کے پیش نظر انہوں نے اپنی کوششوں کو دگنا کر دیا ہے۔ پنجاب، یوپی اور جنوبی ہند میں اسلام کے دفاع کے لیے اور غیر مسلم اعتراضات کا خاطر خواہ جواب دینے کے لیے متعدد تعلیمی ادارے قائم ہو گئے ہیں جو اسلامی مسائل کو حالات حاضرہ کی روشنی میں سائنسی دلیلوں سے سمجھانے کی کوشش کر رہے ہیں۔"(۶)

گو اسلامی مسائل کی تشریح اور تاویل صدیوں سے ہوتی آئی تھی، اٹھارہویں صدی کے اواخر اور انیسوی صدی کے اوائل میں یہ کام حاجی شریعت اللہ کے ہاتھوں بنگال میں اور سید احمد شہید کے ہاتھوں یوپی اور پنجاب میں انجام پایا۔ وہ سکھوں سے جنگ کرتے ہوئے بالاکوٹ میں ۱۸۳۱ء میں شہید ہوئے۔ لیکن جب ہم ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد کے ہندوستان کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں سرسید کے زیر اثر مغربی خیالات کی آمد کا پتہ چلتا ہے۔ اس ضمن میں شوستری لکھتے ہیں کہ "اس طریقے (یعنی جدید مغربی طریقے) سے نئی نسل کی ہمت افزائی ہوئی جنہوں نے ان کی (یعنی سرسید کی) تقلید کی اور اسلامی تعلیمات کو زیادہ آزادانہ اور عقلی نظر سے سمجھا۔ ایک تعلیم یافتہ طبقہ تو یہاں تک گمراہ ہوا اور کہا کہ قرآن مجید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تالیف ہے۔ اس بحث کو بڑھاتے ہوئے انہوں نے اسلامی نظریوں کا سرچشمہ عرب قبل از اسلام، یہودی مذہب، زرتشتی مذہب اور عیسائیت میں ڈھونڈنے کی کوشش کی۔ مزید برآں وہ ایسے بیان دیتے تھے، جو راسخ الاعتقاد طبقے کو ناگوار گزرتے تھے۔"(۷)

انیسویں صدی کے بارے میں شوستری آگے چل کر لکھتے ہیں کہ "انیسویں صدی کے آخری نصف حصے میں ایک ایسا نیا دور شروع ہوا جب عوام کا ذہن مغربی تہذیب کی طرف راغب ہوا۔ اب بجائے نواب اور شاہوں کے درباروں کے، ادیب اور شاعروں نے براہِ راست عوام کو مخاطب کرنا شروع کیا اور ان سے ہی تحسین طلب کی۔ ہندوؤں کے لیے یہ سیاسی بیداری کا دور تھا اور مسلمانوں کے لیے اپنے انگریز فرمانرواؤں سے مصالحت کا وقت۔ سرسیّد نے موقع بھانپ کر اس سے فائدہ اُٹھانے کی ٹھانی اور نازک حالات کے پیشِ نظر مسلمانوں کی طرف سے انگریزوں کو وفاداری کی تسلی دِلا کر ان میں اعتماد پیدا کیا۔ علی گڑھ جدید اسلامی تعلیم اور تہذیب کا مرکز بن گیا۔ منشا یہ

تھا کہ مغربی خیالات کی تقلید کی جائے، نثر میں مغربی انداز کو اپنایا جائے اور فطرت کی خوبصورتیوں کو دیکھنے کے مغربی طرز اور طریقے کو ذہن نشین کرایا جائے۔

مغربی شاعروں کو پڑھا جانے لگا۔ گو مقامی ادیبوں کا پہلا گروہ انگریزی زبان سے (خاصی حد تک) ناواقف تھا۔ اُنہوں نے مختلف ترجموں کی مدد سے ایک نئے طرز یا سٹائل کی بنیاد ڈالی۔ ان میں محمد حسین آزاد، سرسیّد احمد، حالی، ذکاء اللہ، حافظ نذیر احمد، شبلی، چراغ علی، سیّد علی بلگرامی، سیّد حسین بلگرامی، سیّد احمد دہلوی وغیرہ شامل ہیں۔ اہم کتابیں لکھی گئیں جن میں ممتاز شخصیتوں کے سوانح، ہندوستان کی تاریخ اور قرآن مجید کی تفسیر شامل ہیں اور جن کا طرز اور انداز مغربی فکر سے ماخوذ تھا۔ ان میں مقبول ترین پنڈت رتن ناتھ سرشار تھے جنہوں نے کافی لکھا۔ ان کی کتاب ''فسانۂ آزاد''، ''سیر کہسار''، ''خدائی فوجدار'' وغیرہ نے عوام میں مقبولیت حاصل کی۔ لکھنؤ کے عبدالحلیم شرر نے متعدد کتابیں لکھیں اور سجاد حسین نے بھی۔ مصورِ غم علامہ راشد الخیری ایک مشہور ناول نگار بنے اور خاص طور پر عورتوں کی ترقی کے سلسلے میں بہت سے ڈرامے بھی لکھے گئے، جن میں سے زیادہ تر بنگالی اور انگریزی سے ترجمے کیے گئے تھے۔(۸) یہ غالب، ذوق، مومن کا دور بھی تھا اور اکبر الہ آبادی کا بھی۔ نواب داغ نے بھی کئی دیوان چھوڑے۔ دھیان کی کوئی خاص سمت نہ تھی بلکہ خیالات کئی رخوں میں بٹے ہوئے تھے۔

انیسویں صدی کے آخر تک دو صورتیں رونما ہوئیں۔ ایک تو یہ کہ لوگوں کے ذہنوں میں بے چینی، پریشانی اور الجھن کا غلبہ جاری رہا۔ ایک طرف روایتی قوتیں کھینچتی ہیں تو دوسری طرف مغرب کے خیالات اور چمک دمک اپنی طرف بلاتی ہیں۔ اسلامی قوم کا بیڑا بے سمت چلا جا رہا ہے۔ ضرورت اس چیز کی ہے کہ کہیں یکجا ہو کر کوئی تنظیم بنائیں، کوئی جماعت بنائیں تاکہ سیاسی، سماجی اور اقتصادی آزادی حاصل ہو۔ دہلی کالج کا دور ختم ہو چکا تھا۔ دیوبند کی تحریک بہ ظاہر ساکت تھی اور اب انڈین نیشنل کانگریس، علی گڑھ کالج اور انجمن حمایت اسلام میدان میں آ چکے تھے۔ ان اداروں کا ہمارے تعلیمی، سیاسی اور سماجی طرزِ زندگی پر جو اثر ہوا، اس کا پورا اندازہ بیسویں صدی کے اوائل اور اس

کے بعد کے عہد کی داستان ہے۔ ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ قائم ہوئی۔ انیسویں صدی کے اواخر کا جائزہ لینے کے لیے ذیل کا اقتباس ''انتخابِ کلامِ اکبر'' میں سے دیکھیے۔ ''تاریخ کی یہ ایک عام حقیقت ہے کہ جب کوئی معاشرہ کسی بحران سے دوچار ہوتا ہے تو اس معاشرے میں کئی طرح کے گروہ بن جاتے ہیں۔ کوئی لکیر کا فقیر ہوتا ہے، تو کوئی جدت کا پرستار، کوئی مشرق کو جاتا ہے تو کوئی مغرب کو۔ کوئی بدحواسی میں ادھر بھاگ رہا ہوتا ہے تو کوئی اُدھر دوڑ رہا ہوتا ہے۔ غرض یہ کہ عجیب ان مل بے جوڑ سی حالتیں اور عجیب مضحکہ خیز صورتیں خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں۔ برصغیر پاک و ہند انیسویں صدی کے ربع آخر میں ایسی ہی صورتِ حال سے دوچار تھا، بلکہ اب تک اسی حالت سے گزر رہا ہے۔''(۹)

سید اسد اللہ طارق نے اپنے مضمون ''دینی علم، ایک فطری ضرورت'' میں انیسویں صدی کے حالات کا بخوبی جائزہ لیا ہے، جن کے مضر اثرات ہمیں بیسویں صدی میں ورثے میں ملے ہیں۔ طارق صاحب فرماتے ہیں ''دینی تعلیم مسلمانوں کی سب سے اول اور فطری ضرورت ہے، جسے آج آخری درجہ دینا بھی بوجھ محسوس کیا جاتا ہے۔ دراصل یہ کافر فرنگ کی سحرکاری اور مسلمانوں کی صد سالہ غلامانہ ذہنیت کا کرشمہ ہے۔ انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں جب غلام ہند کے تختِ اقتدار پر فرنگی سامراج کا دیو استبداد عریاں رقص کرنے لگا، تو سب سے پہلا تحفہ جو فرمانبردار رعایا کو عطا ہوا، وہ نئی روشنی کا تحفہ تھا۔ خطرہ تھا کہ مسلمانوں کا دینی مزاج اس تحفے کو قبول کرنے میں دقت محسوس کرے گا، اس لیے ہندوستان کی غلامی کو دائمی بنانے کے لیے یہاں کی مروجہ اسلامی تعلیمات کو پامال کرنے کی ہر ممکن کوشش کی گئی۔ مشہور واقعہ ہے کہ ہر لائبریری، ہر مدرسہ حتیٰ کہ گھروں تک کی تلاشی لے کر قرآن کریم کے تمام نسخے اکٹھے کیے جانے لگے تاکہ سرے سے قرآن کریم ہی ہندوستان سے مفقود کر دیا جائے۔ نہ قرآن ہوگا نہ مسلمان اسے پڑھ سکیں گے۔ لیکن علماء وقت نے دس دس بارہ بارہ سال کے بچوں کو پیش کر کے پورے کا پورا قرآن سنوانا شروع کر دیا۔''(۱۰)

آگے چل کر اسی مضمون میں انگریزوں کے ظلم وستم کا ذکر کرتے ہوئے طارق صاحب ''قیصر التواریخ'' کے حوالے سے لکھتے ہیں۔ ''۱۸۵۸ء کے ہنگامے کے دوران سات ہزار علماء شہید کر دیے گئے، یا جزائر انڈمان میں قیدی بنائے گئے۔ ستم بالائے ستم یہ کہ ایک طرف علماء کے اس بے روک ٹوک قتل و غارت یا پابند طوق و سلاسل کے کریہہ اور خوفناک منظر سے

مسلمانوں میں خوف و ہراس اور غم و اندوہ کی فضا پیدا کی جا رہی تھی تو دوسری طرف پادریوں کی بڑی جماعت کو تبلیغ مسیحیت کے لیے سرکاری سرپرستی میں جگہ جگہ پھیلا دیا گیا۔" (۱۱)

یہ تو اوپر ذکر ہو ہی چکا ہے کہ انگریزوں نے نئے تعلیمی نظام کو رائج کر کے ہندوستانیوں کو ایسی الجھن اور کشمکش میں ڈال دیا تھا کہ وہ اپنی تہذیب اور روایتوں کو آہستہ آہستہ خیر باد کہنے لگے۔ ان کی گندم نما جو فروشی کی پالیسی کی بنا پر اسلامی تعلیم کی جگہ نئی نسل انگریزی تعلیم حاصل کرنے پر مجبور ہو گئی۔ سلطنت تو جا ہی چکی تھی، اب ملازمت ہی پر دارومدار ہو سکتا تھا۔ دراصل انگریزی ذہن اور اس کا رعب قبول کرنا ایک مجبوری تھی، کیونکہ اس سے ذریعۂ معاش اور بود و باش کا پہلو منسلک تھا۔ لیکن مسلمانوں کو اصل چوٹ اس وقت لگی جب ان حالات کے دور رس اور دیرپا نتائج کا اندازہ ہونے لگا۔

ان حالات میں کئی رہنماؤں نے پسماندہ مسلمان قوم کی باگ ڈور سنبھالی اور ایک نئی روش کی تلقین کی جس سے قوم پر مغربیت کا گہرا اور مضر اثر پڑا۔ اس کا ایک نتیجہ تو یہ ہوا کہ اسلام اور روزمرہ زندگی میں تفریق پڑ گئی، جو عیسوی دُنیا کی نشأۃ ثانیہ کی علتوں میں سے ایک بنیادی اور بدقسمت یادگار تھی۔ اس پہلو کا جائزہ لیتے ہوئے جناب طارق صاحب نے اپنے مذکورہ بالا مضمون میں لکھا ہے کہ "مسلمانوں کو اس پستی اور تعلیم دین سے بیزاری تک لے جانے میں ان مرعوب اور شکست خوردہ ذہنوں کو بڑا دخل ہے، جنہوں نے اسلامی تعلیمات اور مذہبی اقدار کی حفاظت و سربلندی میں انگریز کے برخلاف کوششوں کے بجائے اس غاصب آقا کی خوشنودی کے لیے اپنی "خدمات" کو پیش کر دیا۔ بیشک ان لوگوں میں علم تھا، دین سے بھی پورے واقف تھے۔" (۱۲) دراصل "قدیم" کے مقابلے میں "جدید" کو کھڑا کر کے دونوں کا باہم ٹکرا دینا انگریز کی کامیاب سیاست تھی۔ وہ نہیں چاہتا تھا کہ مسلمانوں کے دین کو جبراً مٹانے کی "بدنامی" اپنے سر لے، اس نے لوہے کو لوہے سے کاٹنے کی حکمت عملی اختیار کی اور ہمدردانِ قوم مسلمانوں کو ڈھونڈ نکالا جو انگریز کے مجوزہ خاکے میں رنگ بھریں۔ چنانچہ "سر" اور "بہادروں" نے بڑے اخلاص سے یہ خدمت انجام دی۔

درحقیقت یہیں سے مسلمانوں کے باہمی افتراق و انتشار کی ابتداء ہوئی۔ مسلمان دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے اور انگریز کا خواب پورا ہو گیا۔ بقول اکبر مرحوم:

یوں قتل سے بچوں کے وہ بدنام نہ ہوتا
افسوس کہ فرعون کو ''کالج'' کی نہ سوجھی (۱۳)

۱۸۵۷ء اور اس کے بعد کے حالات ایسے ہیں جن کا خاص طور پر ہمارے اوپر نمایاں اور گہرا اثر ہوا۔ بدقسمتی سے مسلمانوں کے سیاسی اور ذہنی زوال نے انگریزوں کا اثر قبول کیا۔ ہماری زندگی اور طرزِ معاشرت پر انگریزوں کا حملہ کئی رُخا تھا۔ محکوم قوموں کے ساتھ جو بیتتی ہے، وہ ہم پر بھی بیتی۔

تعلیم ناقص اور دین متزلزل ہوتا چلا گیا۔ نتیجے میں ہندوستان میں مغرب اور مشرق کی ایک کشمکش کی شکل وجود میں آئی۔ ان حالات کو مولانا سید ابوالحسن ندوی نے یوں بیان کیا ہے... ''مشرق و مغرب کی یہ کشمکش مختلف سیاسی اور تہذیبی اسباب کی بنا پر اس طریقہ پر سامنے آئی کہ اس کے سامنے دو راستوں کے علاوہ کوئی اور راستہ باقی نہ رہ گیا تھا۔ اسلامی زندگی کی ترجیح عقیدہ و ایمان کی بنا پر، یا مغربی زندگی کے انتخاب مادی قوت اور ترقی کی بنیاد پر... ہندوستان میں انگریزی حکومت (جو مشرق میں تہذیب مغرب کی نمائندہ اور وکیل تھی) کے قدم اچھی طرح جم چکے تھے۔ وہ اپنے ساتھ جدید علوم اور جدید تنظیمات اور اس کے متعلقہ آلات و مصنوعات اور افکار و خیالات کا ایک بڑا لشکر لائی۔ ہندوستانی مسلمان اس وقت زخم خوردہ مضمحل اور شکستہ خاطر تھے۔ ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ میں ان کی عزت و خودداری پر ضرب کاری لگی تھی، دوسری طرف ان کو نئے فاتح کا رعب، نئے حالات کی دہشت، ناکامی کی شرم اور مختلف شکوک و شبہات اور تہمتوں کا سامنا تھا۔ ان کے روبرو ایک ایسا فاتح تھا جو قوت و خوداعتمادی سے لبریز تھا۔ ایک ایسی تہذیب تھی جو جدت اور نشاط انگیزی اور تخلیقی صلاحیتوں سے مالا مال تھی، بہت سے ایسی مشکلات اور مسائل تھے جو فوری اور دُور اندیشانہ حل اور فیصلہ کن اور واضح موقف (پالیسی) کے طلبگار تھے... اس پیچیدہ نفسیاتی کیفیت اور نازک حالت میں دو قسم کی قیادتیں اُبھر کر سامنے آئیں، پہلی قیادت دینی قیادت تھی جس کے علمبردار علمائے دین تھے۔ دوسری قیادت کے علمبردار سرسید احمد خاں، ان کے حلقہ بگوش اور جدید مکتبِ خیال کے افراد تھے۔'' (۱۴)

انیسویں صدی کے آخری نصف میں ہندوستان میں جو حالات تھے، ان میں سرسید کے قول و فعل، تصانیف کو نمایاں دخل تھا۔ بلکہ یہ کہنا بجا ہوگا کہ پچھلے سو سال میں مسلمان جو تھے اور آج جو کچھ ہیں، ان پر سرسید کے فکر و عمل کا گہرا اثر ہے۔ اول تو جو کچھ اُنہوں نے جنگ آزادی کے بارے میں لکھا، اس میں انگریزوں کے ساتھ ایک مصالحتی رُخ نظر آتا ہے۔ کچھ نظریے ایسے بھی ہیں جن کے مطابق سرسید کی تحریک اور کاوشیں نہ صرف یہ کہ مغربی فکر سے مرعوب ہیں بلکہ اپنی مذہبی اور تہذیبی اقدار سے بے اعتنائی بھی برتتی نظر آتی ہیں۔ سرسید کا سیاسی اور تعلیمی نظریہ یہ بھی تھا کہ مسلمانوں کے لیے نہ صرف انگریزوں سے مفاہمت میں ہی مصلحت تھی بلکہ جدید تعلیم اور سائنس کے علوم سے واقفیت ہی میں نجات تھی۔

سرسید کے مطابق ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے کئی اسباب تھے جو اُنہوں نے ''اسباب بغاوتِ ہند'' میں درج کیے ہیں۔ ان کی نگاہ میں جنگِ آزادی کی خاص وجوہات میں انگریزوں کی پالیسیوں کے متعلق غلط فہمیاں، چند انتظامی اور قانونی اقدامات (جو مقامی روایتوں سے متصادم تھے) اور حکومت کی عظیم پیمانے پر رعایا سے بے پروائی شامل ہے۔ اقتصادی اُمور میں کوتاہی اور رعایا کی فلاح و بہبود کے سلسلے میں عدم دلچسپی اور ہندوستانی فوج میں خلفشار اور بے چینی بھی وجوہات ہیں جن کا جنگِ آزادی سے گہرا تعلق تھا۔ سو سال سے کمپنی کے کارکنان نے رعایا سے کبھی ہمدردی کا اظہار نہ کیا تھا۔ انگریز افسروں نے رعایا سے جو ذلت آمیز رویّہ اختیار کیا، اس سے ہندوستانی بہت بدظن ہوئے۔ آخر میں یہ بات غور طلب ہے کہ ۱۸۵۷ء کی ''بغاوت'' ان سیاسی حالات کا نتیجہ ہے جو تمام ہندوستان کے طول و عرض میں استحصال کا ہو سکتا تھا۔ اگر کمپنی کی جگہ انگریز حاکم کا راج ہوتا تو شاید ایسے نتائج نہ نکلتے۔ اسی طرح شاید ہندوستانی پارلیمنٹ میں مقامی آبادی کی نمائندگی ہوتی یا کم از کم کوئی مشیر ضرور مقرر کیے جاتے جو انگریزوں کو مقامی لوگوں کے جائز حقوق اور خواہشات سے آگاہ رکھتے۔ یہ نمائندے عوام کو حکومت کی طرف سے سمجھاتے بھی اور حکومت کی خیراندیشانہ پیشکش بھی

عوام کو پہنچاتے۔

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، سرسید نے ان کی سیاسی اور سماجی بقا کے لیے ایک ہی راستہ دکھایا، یعنی سیاست میں انگریزوں سے وفاداری اور سماجی اور تہذیبی امور میں جدیدیت۔ اُنہوں نے ۱۸۵۹ء سے لے کر اپنی وفات ۱۸۹۸ء تک ہندوستان میں مسلمانوں کی تعلیمی سرگرمیوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ ۱۸۶۸ء میں اُنہوں نے مغربی طرزِ زندگی اختیار کی۔ انگریز افسروں سے سماجی تعلقات قائم کیے اور ۷۰-۱۸۶۹ء میں سفر انگلستان کیا۔ ۱۸۷۶ء میں ریٹائر ہو کر جدید طرز پر ہندوستانی مسلمانوں کے اداروں میں دلچسپی لی اور بالآخر علی گڑھ کالج کی بنیاد ڈالی۔ ان کا ایمان تھا کہ مسلمانوں کو انگریزوں کی مخالفت کی پالیسی کے بجائے ان سے قریب آنا چاہیے۔ اسی طرح انگریز بھی اپنی زبردستی سے پرہیز کریں گے۔ انتہا یہ ہے کہ اُنہوں نے ہندوستان پر انگریزوں کی حکومت کو ''دُنیا کے بہترین واقعہ'' سے تعبیر کیا اور یہ دلیل پیش کی کہ یہ جذبہ ''کسی خارجی طاقت کے زیرِ اثر محکومی نہیں بلکہ ایک اچھی حکومت سے پسندیدگی کے اظہار کے طور پر ہے۔'' (۱۵)

سرسید کی تحریک اور پھر قیادت کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ اُنہوں نے مغرب سے جو کچھ لیا یا لینے کی کوشش کی وہ بغیر کسی تامل یا دُوراندیشی کے تھی۔ اس میں اچھا برا سب کچھ شامل تھا۔ جب وہ بے خطر مغربی فکر اور روشن زندگی کو اپنانے لگے تو ہندوستان کے علماء نے بہت اعتراضات کیے اور ان کے خلاف کفر کے فتوے بھی دیے گئے۔ سرسید کے خلوص، جذبے اور تعلیمی اصلاح سے متعلق خیالات پر تو کسی کو اعتراض نہ تھا، بلکہ ان امور میں ان کو تحسین سے دیکھا جاتا تھا، لیکن ان کا مذہبی معاملات میں دخل اور تازہ تازہ سائنسی دریافتوں اور ایجادوں سے اتنا متاثر ہونا کہ مسلمانوں کی بنیادی روایتوں سے منحرف ہو جانا، لوگوں نے قبول نہ کیا۔ ان کا یہ قول کہ عیسائیوں کا کھانا خواہ گوشت حلال طور پر ذبح نہ کیا گیا ہو، حلال ہے، مسلمانوں نے قبول نہ کیا۔

سرسید کی تلقین پر ہندوستان میں مغربی تعلیم کو جو فروغ ہوا، اس کے نتیجہ میں

مغربی تہذیب نے معاشرے میں جگہ پیدا کر لی۔ دینی حلقوں میں تو نفرت اور بے چینی پھیلی ہے۔ عوام خصوصاً نئی نسل میں بہت سے شکوک و شبہات بھی پیدا ہونے شروع ہو گئے اور سرسید کی تحریک میں بہت سے غیر متعلقہ، غیر ضروری اور غلط عناصر شامل ہو گئے۔ سرسید کا سارا زور انگریزی زبان اور ادب کے حصول اور اعلیٰ تعلیم پر تھا اور عملی علوم کی طرف انہوں نے بالکل توجہ نہیں کی۔ حالانکہ بہ قول مولانا ندوی ''مغرب سے لینے کی اور اس میں کمال حاصل کرنے کی اگر کوئی چیز تھی تو یہی تھی۔ انہوں نے صنعتی تعلیم کی تحریک و تجویز کی سخت مخالفت کی۔''(۱۶)

حقیقت یہ ہے کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد مسلمانانِ ہند سیاسی طور پر مایوس اور اقتصادی معاملات میں معذور ہو چکے تھے۔ سرسید کی تعلیمی سرگرمیوں نے ان میں حصول علم کا جذبہ ضرور پیدا کر دیا تھا۔ گو سرسید کے مذہبی خیالات سے قوم کے اکثر افراد بدظن تھے۔ انیسویں صدی کے آخر تک قوم میں بیداری کے بیج بوئے جا چکے تھے، جو بیسویں صدی کے وسط میں برومند ہوئے۔

حواشی:

(۱) ''مسلمانوں کا روشن مستقبل'' از سید طفیل احمد، ص ۱۳۷۔
(۲) ''تاریخ التعلیم''، از میجر باسو، ص ۱۰۵۔
(۳) ''مسلمانانِ ہند''، از ڈاکٹر ہنٹر، ص ۱۵۱۔
(۴) ''فتاویٰ عزیزیہ''، ۱۹۰۴ء، ص ۱۶ اور ۱۷
(۵) ''ہندوستان اور پاکستان میں اسلامی جدیدیت''، از عزیز احمد، ص ۲۴۔
(۶) ''اسلامی تہذیب کے خدوخال''، از اے۔ایم۔اے شوستری، ص ۲۴-۲۳۔
(۷) ''اسلامی تہذیب کے خدوخال''، از شوستری، ص ۳۰۔ (۸) ایضاً، ص ۱۰۸۔
(۹) ''انتخاب کلام اکبر''، مرتبہ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، ص ۱۳۔
(۱۰) ماہنامہ ''بینات''، کراچی، اگست ۱۹۷۴ء، ص ۵۴۔ (۱۱) ایضاً۔
(۱۲) یہاں ہم کو مصنف سے اتفاق نہیں۔
(۱۳) ''بینات'' کراچی، ص ۵۷-۵۶
(۱۴) ''مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش''، از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، ص ۸۶-۸۵۔
(۱۵) تقاریر و مقالات، ص ۲۶-۲۴۔
(۱۶) ایضاً، ص ۱۰۲-۱۰۱۔

باب چہارم

سر سیّد اور حالؔی

سر سیّد احمد خان:

سر سیّد احمد خان انیسویں صدی میں ہندوستانی مسلمانوں میں ایک انتہائی ممتاز مگر نزاعی شخصیت تھے۔ اُنہوں نے سماجی، معاشرتی، مذہبی، ادبی، تعلیمی اور ایک حد تک سیاسی معاملات میں بھرپور دلچسپی لی۔ ہندوستان کے طول و عرض میں جس جذبہ سے اُنہوں نے مسلمانوں کی سماجی اور تعلیمی سرگرمیوں میں حصہ لیا، اس کو عام طور پر سراہا گیا۔ گو ان شعبوں میں بھی ہر ایک کو سر سیّد کے نظریات سے کلّی اتفاق نہ تھا۔ خصوصاً مذہبی اُمور میں سر سیّد کی رائے ان کے اور مسلمانوں کے درمیان عموماً بدمزگی کا باعث بنی۔ دوسرے یہ کہ ان کی تصانیف سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اُنہوں نے اتنے غیر متعلقہ اور دُور اُفتادہ مضامین میں (مثلاً ہومیوپیتھی، علمِ مثلث، تصوف، ادب، آثار قدیمہ اور سیاست میں) قلم فرسائی کی جن میں اُنہیں ید طولیٰ حاصل نہیں تھا۔

سر سیّد کی بہت سی سوانح عمریاں لکھی گئی ہیں جن میں ان کے ایک رفیق مولانا الطاف حسین حالی کی مشہور کتاب ''حیاتِ جاوید''(۱) بھی شامل ہے۔ انگریزوں نے اس سلسلے میں جو اضافہ کیا وہ سر گراہم کی مشہور کتاب ''سر سیّد احمد خان کی حیات اور کارنامے'' ہے۔(۲) وقت کے گزرنے اور حالات کے بدلنے سے آج ہم سر سیّد تحریک کے تقریباً سو سال بعد ان کے بارے میں بہتر رائے قائم کر سکتے ہیں۔

سر سیّد احمد خان ۱۸۱۷ء میں دلی میں پیدا ہوئے۔ یہ حقیقت ہے کہ وہ اپنی تعلیم مکمل نہ کر سکے اور تحصیلِ علم کا رسمی سلسلہ ادھورا رہ گیا۔ تعلیم کی اس کمی کا احساس گو ان کو خود تو کبھی نہ ہوا لیکن دیگر مبصرین اور دانشوروں نے اس کو بخوبی محسوس کیا ہے۔ سر سیّد کی

نجی زندگی پر ایک نظر ڈالتے ہوئے محمود احمد برکاتی صاحب اپنی کتاب ''سیرت فریدیہ'' میں فرماتے ہیں:

''سرسید کی پرورش دادھیال میں نہیں ننھیال میں ہوئی مگر وہ ابھی گیارہ برس ہی کے تھے کہ نانا چل بسے۔ والد ایک آزاد طبیعت آدمی تھے اس لیے تعلیم و تربیت پر باقاعدہ توجہ نہ دی جا سکی۔ ۱۷ یا ۱۸ برس کی عمر میں شادی ہوئی اس کے فوراً بعد تعلیم کا سلسلہ موقوف ہو گیا۔ ۲۲ برس کی عمر میں والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ اسی سال ملازمت کی ذمہ داری قبول کرنا پڑی۔ ملازمت میں دور دراز کے اضلاع میں تبادلے ہوتے رہے۔ سات آٹھ سال بعد بڑے بھائی داغ جدائی دے گئے۔'' (۳)

ایک اور جگہ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی سرسید کی تعلیم، ان کی ذہنی نشو و نما اور اس کے اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''وہ ایک ذہین، نہایت ذکی الحس، سریع الانفعال اور دردمند قسم کے آدمی تھے۔ انہوں نے متوسط درجہ کی دینی تعلیم پائی تھی اور دینی علوم اور کتاب و سنت پر ان کی نظر گہری اور وسیع نہ تھی، جلد رائے قائم کر لینے اور جرات کے ساتھ اس کا اظہار کرنے کے عادی تھے۔ وہ انگریزوں سے اس طرح متاثر ہوئے جس طرح کوئی مغلوب غالب سے، یا کوئی کمزور طاقتور سے متاثر ہوتا ہے۔ انہوں نے شخصی طور پر انگریزی تہذیب اور طرز معاشرت کو اختیار کیا اور دوسروں کو بھی بڑی گرمجوشی اور قوت کے ساتھ اس کی دعوت دی۔ ان کا خیال تھا کہ اس ہم رنگی، حاکم قوم کی معاشرت و تمدن اختیار کرنے اور ان کے ساتھ بے تکلف رہنے سے وہ مرعوبیت، احساسِ کمتری اور احساسِ غلامی دور ہو جائے گا جس میں مسلمان مبتلا ہیں اور حکام کی نظر میں ان کی قدر و منزلت بڑھ جائے گی اور وہ ایک معزز مساوی درجہ کی قوم کے افراد معلوم ہونے لگیں گے۔'' (۴)

سرسیّد اپنے کو قدیم مغل خاندان کی اولاد میں سے بتاتے تھے جن کا عرصہ دراز سے سرکاری ملازمتوں اور حکومتوں سے واسطہ تھا۔ وہ ایک طرح سے راجہ رام موہن رائے کی طرح تھے جو ان سے تقریباً چالیس سال پہلے کلکتے میں ایک مصلح کی حیثیت سے اٹھے تھے، البتہ سرسیّد کا سروکار دلی سے تھا۔ جنگِ آزادی میں بھی انگریزوں سے ان کی

ہمدردی نمایاں تھی اور کئی انگریزوں کی جان بچانے کے وہ ذمہ دار تھے۔ ۱۸۳۸ء میں ان کے والد کا انتقال ہوا اور اسی سال وہ صدر امین دہلی کے دفتر میں سررشتہ دار کی حیثیت سے ملازمت پر مامور ہوئے۔ ۱۸۳۹ء میں کمشنری کے نائب منشی کی حیثیت سے ان کا تبادلہ آگرہ ہوا اور ۴۰-۱۸۳۹ء میں انہوں نے منصفی کا امتحان پاس کیا۔ ۱۸۴۱ء میں مین پوری کے منصب پر ان کا تقرر ہوا۔ پھر ۱۸۴۲ء میں ان کا تبادلہ فتح پور سیکری ہوا۔ اور اسی سال اُنہیں مغل دربار سے جواد الدولہ عارف جنگ کا خطاب ملا۔ ۱۸۴۹ء میں سید حامد اور ۱۸۵۰ء میں سید محمود کی ولادت ہوئی۔ ۱۸۵۵ء میں صدر امین کی حیثیت سے بجنور میں تعینات ہوئے۔ ۱۸۵۷ء یعنی جنگِ آزادی ہی کا سال تھا کہ ان کی والدہ کا انتقال ہوا۔ اسی طرح انگریز کی ملازمتوں کے سلسلے میں ۱۸۵۸ء میں صدر الصدور کی حیثیت سے مراد آباد، ۱۸۶۲ء میں غازی پور، ۱۸۶۴ء میں علی گڑھ اور ۱۸۶۷ء میں بنارس تبادلے ہوتے رہے۔ ۱۸۶۱ء میں ان کی اہلیہ کا انتقال ہو چکا تھا۔ پھر ۱۸۶۹ء میں اُنہوں نے اپنا مشہور سفر فرنگ اختیار کیا اور اسی سال اُنہیں سی۔ایس۔آئی کا خطاب ملا۔ بالآخر ۱۸۷۶ء میں ۳۷ سال کی ملازمت کے بعد چھ سو روپیہ ماہانہ وظیفہ پر ریٹائر ہو گئے۔ ۱۸۷۸ء میں انہیں وائسریگل کونسل کی رکنیت ملی اور پھر انگریزوں سے مسلسل مفاہمت اور حمایت کے عوض اُنہیں ۱۸۸۸ء میں کے۔سی۔ایس۔آئی یعنی سر کا خطاب ملا۔ ۱۸۸۹ء میں اڈنبرا یونیورسٹی سے اُنہیں ایل۔ایل۔ڈی (ڈاکٹر آف لاز) کی ڈگری ملی۔ ۱۸۹۸ء میں ۸۱ سال کی عمر میں اُنہوں نے وفات پائی۔

ان کی تعلیمی زندگی پر نظر ڈالتے ہوئے خود مولانا حالی نے سرسید کے بارے میں کچھ اطمینان بخش بات نہیں کہی۔ مولانا حالی فرماتے ہیں:

''فارسی میں ''گلستان'' اور ''بوستان'' اور ایسی ہی ایک آدھ کتاب سے زیادہ نہیں پڑھا۔ پھر عربی شروع کی اور ''شرح ملا''، ''شرح تہذیب''، ''میبذی''، ''مختصر المعانی''، ''مطول'' پڑھیں مگر عام طالب علموں کی طرح نہیں بلکہ نہایت لاپرواہی اور کم توجہی کے ساتھ۔ اس زمانے میں طب پڑھنے کا شوق ہو گیا۔ حکیم غلام

حیدر خان سے ابتدائی کتابیں مثل ''قانونچہ''، اور ''موجز'' وغیرہ پڑھنے کے بعد معالجات میں ''سدیدی''، ''شرح واسباب'' اور ''نفیسی'' امراض عین تک پڑھی اور چند ماہ تک ان کے پاس مطب بھی کیا۔ پھر پڑھنا چھوڑ دیا۔ اس وقت ان کی عمر اٹھارہ، انیس برس کی تھی۔ ۱۸۴۶ء میں انہوں نے کسی قدر تحصیل علم میں ترقی کی، اس وقت ان کو خیال آیا کہ جو کتابیں ابتدا میں نہایت کم توجہی اور لاپرواہی سے پڑھیں تھیں اور اب بالکل نسیاً منسیاً ہوگئی ہیں، ان کو از سر نو غور و توجہ سے پڑھیے۔''(۵)

۱۸۷۰ء میں جب وہ انگلستان کے سفر سے واپس آئے تو یوں سمجھیے کہ ان کی زندگی کا ایک دوسرا مرحلہ شروع ہو چکا تھا۔ سرسید نے قیامِ انگلستان میں نہ صرف مغربی تہذیب اور معاشرے سے گہرا اثر قبول کیا بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ ان کی شخصیت ہی بدل گئی۔ اب انہوں نے برصغیر کے مسلمانوں میں مغربی تہذیب، ادب، سیاست اور حتیٰ کہ عیسائی مذہب کے برگزیدہ پہلوؤں پر غور و فکر اور عمل کا پرجوش نعرہ بلند کیا۔ بدقسمتی سے ان کی اس نئی مغربیت کی بنیاد (گو اس میں خلوص کو دخل ہو سکتا ہے) سائنس کی تازہ دریافتوں، ایجادوں اور خالص مادی نقطۂ نظر پر رکھی گئی تھی۔ اس تحریک میں انہوں نے اپنی ناپختہ دینی تعلیم، مغربی فکر و انداز سے مرعوبیت اور مادہ پسندی کے اصول و رجحانات کو گڈمڈ کر کے ایک ایسے نئے معاشرے کو تشکیل دینے کی کوشش کی کہ علما، حیران اور اہلِ مذہب پریشان ہو گئے۔ سرسید کی بات نہ تو مغرب کی ہوتی نہ مشرق کی۔ وہ لندن کے بینتھم کلب کے ممبر بنے جس کا مقصد افادیت پسندی کو فروغ دینا تھا۔ الغرض سرسید کچھ اپنی ہی دھن میں رہتے تھے، اپنے ہی اصول گھڑتے رہتے تھے، عقل پسندی سے اتنے متاثر تھے کہ شریعت کے اصول اور احکامات کو منطقی طور پر ثابت کرنا چاہتے تھے۔ تفسیر کے اصولوں کو نئے سرے سے مرتب کیا، قرآن شریف کو نئے معنی پہنانے کی کوشش کی، حدیث اور معجزوں سے انکار کیا۔ مستند علماء اور مفسرین پر چوٹ کی اور پھر جس نیچر پرستی کو انیسویں صدی میں یورپ کی قومیں خیر باد کہنے لگی تھیں، سرسید نے ان کے نظریے کو اپنانے کی کوشش کی۔ قرآن شریف، حدیث، فقہ اور فلسفے کے ہر مسئلہ میں نیچر کی تاویل یا

تعبیر ضرور کرتے۔ ان کا نظریۂ نیچر بھی یورپ کی اٹھارہویں صدی کے نیچر کے عقیدے کی طرح بے اصول اور مبہم قسم کا تھا۔ نیچر اور نیچریت کو بھی جابجا اپنے دل پسند معنی پہناتے تھے، کوئی باقاعدہ اور متعین معنی نہ تھے۔ اس سلسلے میں سید ابوالحسن ندوی صاحب فرماتے ہیں:

''ان کا (یعنی سرسید کا) نقطۂ نظر خالص مادی ہو گیا۔ وہ مادی طاقتوں اور کائناتی قوتوں کے سامنے بالکل سرنگوں نظر آنے لگے۔ وہ اپنے عقیدہ اور قرآن مجید کی تفسیر بھی اسی بنیاد پر کرنے لگے۔ انہوں نے اس میں اس قدر غلو سے کام لیا کہ عربی زبان ولغت کے مسلمہ اصول وقواعد اور اجماع وتواتر کے خلاف کہنے میں بھی ان کو باک نہ رہا۔ چنانچہ ان کی تفسیر نے دینی وعلمی حلقوں میں سخت برہمی پیدا کر دی۔ ڈاکٹر محمد البھی نے اپنی کتاب ''الفکر الاسلامی الحدیث'' میں ان کے اس رجحان پر کلام کرتے ہوئے صحیح کہا ہے کہ ''سید احمد خاں کی تحریک علوم طبیعیہ اور مغرب کی مادی تہذیب کے عشق وشیفتگی پر قائم تھی، اسی طرح جس زمانہ حال کے بعض مفکرین سائنس اور اس کی ایجادات وفتوحات سے ضرورت سے زیادہ مرعوب ہیں، جن پر موجودہ مغربی تہذیب قائم ہے، علوم طبیعیہ یا طبیعیات سے اس قدر وابستگی اور عشق، روحانی اور مثالی اقدار کی قیمت کم کر دیتا ہے، حالانکہ یہ قدریں وہ ہیں جن پر آسمانی مذاہب کی بنیاد ہے اور جس کی نمائندگی سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ اسلام نے کی ہے۔ علومِ طبیعیہ سے یہ غیر معمولی لگاؤ، بعض اوقات ہر اس چیز کے انکار تک پہنچا دیتا ہے، جو انسانی حس اور مشاہدہ میں نہ آسکے۔ یہی چیز تھی، جس کا رشتہ سید جمال الدین افغانی نے سرسید احمد خان کے الحاد، اور ان کے مذہب نیچری سے جوڑا ہے اور باوجود ان کے بار بار یہ کہنے کے کہ وہ اسلام کا دفاع کر رہے ہیں، انہوں نے ان پر الحاد کا الزام لگایا۔ سرسید کا کہنا یہ تھا کہ ان کی کوشش یہ ہے کہ موجودہ مسلمانوں کے لیے ایک ایسا طریقہ پیدا کریں جس میں وہ اپنے اسلام پر قائم رہتے ہوئے اس جدید زندگی کو اپنا سکیں جو علومِ طبیعیہ کی ترقی کی بنیاد پر وجود میں آئی ہیں۔ یہ انتہا پسندانہ مادی رجحان عقلِ انسانی کی تقدیس اور اس کے حدود اور دائرہ عمل کی ضرورت سے زائد توسیع، خدا کی قدرت اور مشیت کو قوانینِ فطرت اور اسبابِ ظاہری کا پابند سمجھنا، قرآن کی

جسارت کے ساتھ تاویل و تشریح، وہ چیزیں تھیں جنھوں نے ایک نئے فکری انتشار اور بے راہ روی اور بے باکی کا دروازہ کھول دیا اور آگے چل کر لوگوں نے اس سے ایسا غلط فائدہ اٹھایا کہ دین کی تشریح اور قرآن کی تفسیر بازیچہ اطفال بن گئی۔ (نمونہ کے طور پر ملاحظہ ہو مولوی محمد علی لاہوری کی تفسیر ''بیان القرآن'' اور انگریزی ترجمہ قرآن کے نوٹس)۔''(۶)

سرسید کی زندگی میں کئی ایسے واقعات بھی ہیں جن کے سمجھنے سے فہم قاصر ہے۔ رواداری، انگریزوں کے ساتھ مصالحتی مسلک اور وفاداری تو ایک طرف لیکن عالم اسلام کے موقف کی مخالفت ایک ایسا رویہ ہے جس کے لیے کسی قسم کی صفائی قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ درحقیقت مصر کی مخالفت میں سید امیر علی نے بھی سرسید احمد کا ہاتھ بٹایا:

''انگریزوں سے اپنی بے انتہا وفاداری والی پالیسی کے تحت سرسید احمد خان اور سید امیر علی نے انگریزوں کے اس موقف کی حمایت کی کہ مصر بحران کی حالت سے دوچار ہے۔ عرابی پاشا کو مرعوب کرنے کی خاطر انگریزوں نے جو اپنی فوج مصر بھیجی۔ اس فیصلے کی بھی اُنھوں نے تائید کی۔ اسکندریہ میں احتجاجی بلوے پھوٹ پڑے۔ مصری افواج نے مقابلے کی کوشش کی۔ لیکن ایک مختصر جنگ کے نتیجے میں مصریوں پر برتری حاصل کر لی گئی اور مصر پر قبضہ ہو گیا۔ سید امیر علی نے ہندوستان سے ''لندن ٹائمز'' کو ایک خط لکھا جس میں عرابی پاشا کی مذمت کی اور اعلان کیا کہ ہندوستان کے تمام مسلمان مصر پر انگریزوں کے قبضے کی پوری حمایت کرتے ہیں۔ اس طرح ہندوستان کی مسلم اشرافیہ نہ صرف انگریزوں کے لیے اندرونِ ملک مفید ثابت ہوئی، بلکہ خارجی معاملات میں بھی فائدہ مند رہی، خصوصاً ہندوستان اور دیگر ممالک میں انگریزوں کی سلطنت کو فروغ اور توسیع کے لیے۔''(۷)

مندرجہ بالا اقتباس ایم۔اے کرندیکر صاحب کا ہے جنھوں نے انیسویں صدی سے دورِ حاضر تک ہندوپاک میں جدیدیت کا مفصل جائزہ لیا ہے اور نتیجے میں اس بات پر پہنچے ہیں کہ سرسید اور ان کی مذہبی جدت نے وہ زور نہ پکڑا جس کی وہ توقع رکھتے تھے۔ کرندیکر کہتے ہیں:

''ہم دیکھتے ہیں کہ جو تحریک اسلامی مذہب کے اصلاح کی سرسید نے

شروع کی تھی اور جس کا رُخ لادینیت کی طرف مائل تھا، اس نے ہندوستان کے مسلمانوں پر بالکل اثر نہ کیا چونکہ انگریزوں کا ترکوں کے خلاف رویہ اتحادِ اسلام کے لیے کارگر ثابت نہ ہوا۔ بلکہ اس کے برعکس اتحادِ اسلامی تحریک نے شاہ ولی اللہ کی اسلام میں ازسرنو دلچسپی کی مہم کو فروغ دیا۔" (۸)

ٹی۔ ایف اینڈ روز کی کتاب "دہلی کے ذکاء اللہ" میں ذکر ہے کہ:

"بچپن میں سرسید عیش و طرب کی محفلوں میں شرکت کرتے تھے، جہاں ناچ گانا ایک معمول تھا۔ سرسید بھی بلاتامل حصہ لیتے تھے۔ اس طرح وہ معاشرے کی تمام علتوں کا شکار ہوئے۔" (۹)

دراصل لندن کے سفر سے سرسیّد کی زندگی میں جو تبدیلی آئی، اس سے ان کے مذہبی عقیدے اور تصورات میں فرق رونما ہونے لگا۔ وہ لندن کے ہوٹلوں اور ان کی آرائش، وہاں کے بٹلروں کے اسلوب اور عورتوں کے مردوں کے ساتھ نسبتاً مساوی رویے سے بہت متاثر ہوئے۔ جب اُنہوں نے یہ دریافت کیا کہ کالفٹن میں ماؤنٹ سینٹ ونسنٹ کی مشاہدہ گاہ ایک خاتون کی نگرانی میں قائم ہے تو سرسیّد بہت مرعوب ہوئے۔ اُنہوں نے اس بات پر اطمینان ظاہر کیا کہ کم ازکم مصر اور ترکی میں ایک حد تک "ترقی" رونما ہوئی ہے۔ اس طرح اُنہوں نے اپنی ذاتی زندگی کے لیے جو روش اختیار کی، وہ دو رُخی تھی جس میں اسلام اور مغربی روایت دونوں کے عنصر ساتھ ساتھ موجود تھے۔ لازم تھا کہ دوست و دشمن سب ہی اس طرزِ زندگی پر معترض ہوتے۔ اس اعتراض کی شکل کبھی تو ڈپٹی نذیر احمد کے ناول "ابن الوقت" کی تحریر میں نمودار ہوئی اور کبھی اکبر الہ آبادی کے حقیقت پسندانہ شعروں میں در آئی۔ ایک طرف اگر علماء نے تیوری چڑھائی تو دوسری طرف عوام نے سرسیّد کا انگریزوں کی میز پر بغیر حلال کیے ہوئے کھانے پر ناراضگی کا اظہار کیا۔ غرض سرسیّد اور ہندوستان کے ایک وسیع مسلمان طبقے کے درمیان کشاکش شروع ہوئی۔ جس قدر سرسیّد زمانے کی نئی دریافتوں، ایجادوں اور مفروضوں سے تعلق پیدا کرتے جاتے تھے، اسی قدر لسان العصر سیّد اکبر حسین الہ آبادی ان سے پرہیز کی تلقین کرتے تھے۔ سرسیّد اگر بینتھم، مِل اور ڈارون کے دلدادہ ہوتے جاتے تھے، تو

اکبر الہ آبادی اسی شدت سے تیر و نشتر چلاتے:

نئی تعلیم کو کیا واسطہ ہے آدمیت سے

جناب ڈارون کو حضرت آدم سے کیا مطلب؟

الغرض سرسید نے جو روش اختیار کی تھی اس میں دو مسئلے نمایاں طور پر سامنے آئے۔ ایک تو یہ کہ چند بنیادی اسلامی اصول وعقائد سے انہوں نے تجاوز و انحراف کیا۔ دوسرا چند متفرق مذہبی معاملات، جن کو سرسید نے عقلی طور پر آزادانہ طریقے سے بیان کرنے کا راستہ اختیار کیا۔ ممکن ہے ان کے ذہن میں مغرب اور مشرق کی فکر نے گڈمڈ ہوکر تضاد پیدا کر دیا ہو۔

جنگ آزادی ۱۸۵۷ء کے حالات کا جائزہ لیتے ہوئے مولانا سید محمد میاں فرماتے ہیں:

''بہرحال فتویٰ ہو یا نہ ہو (یہاں بحث یہ تھی کہ مفتی اعظم حضرت شاہ عبدالعزیز قدس اللہ سرہ العزیز کا انگریزوں کے خلاف فتویٰ جاری تھا کہ نہیں) مگر واقعہ یہ ہے کہ خود سرسید صاحب کا مسلک یہی تھا اور اسی وجہ سے وہ انگریز کی وفاداری میں یہاں تک بڑھے ہوئے تھے کہ اس کی حمایت میں اپنے ملک اور اپنی ملت کے کسی بھی بڑے آدمی کی کوئی وقعت ان کی نظر میں نہیں تھی۔ انتہا یہ کہ مجاہدین حریت اور محبان وطن کے تذکرہ کے وقت وہ کچھ ایسے بے قابو ہو جاتے ہیں کہ دہلی کی روایتی تہذیب کا دامن بھی ان کے ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے۔''(۱۰)

مولانا آگے چل کر کہتے ہیں کہ سرسید نے ان علماء کو جنہوں نے انگریزوں کے خلاف جہاد کے فتویٰ کو جائز جانا انہیں ''پاجی'' اور ''جاہلوں'' کے نام سے منسوب کیا۔ (نعوذ باللہ) دراصل بات یہ تھی کہ سرسید کے خلوص و جذبہ میں کسی کو شک و شبہ نہ تھا۔ صرف ان کا جو مسلمانوں کی ترقی کے لیے پروگرام تھا اس پر عمل پیرا ہونے کا راستہ اور طریقۂ کار جداگانہ تھا۔ ایک طرف سرسید نے انگریزوں کے خیالات و روش کو بلاچون و چرا، بے غور وفکر اور بغیر معقول چھان بین کے اختیار کیا۔ دوسری طرف جب ''اسبابِ بغاوتِ ہند'' بیان کرنے پر آئے تو جنگِ آزادی ۱۸۵۷ء کا تمام تر ذمہ دار انگریزوں کو ہی

ٹھہرایا۔ غرض سرسید کے بیانات اور تحریر میں جس چیز کی شدید کمی پائی جاتی ہے وہ استقامت ہے۔ کبھی ایک بات کہتے تھے اور کبھی اس کے بالکل برعکس۔ سرسید کی تحریریں اتنی زیادہ ہیں کہ ان کی صحت، تعداد اور مستند ہونے کا صحیح اندازہ لگانا مشکل کام ہے۔ بہت سے مضامین، رسائل اور کتب انہوں نے اپنی بتائیں یا جو ان سے منسوب ہیں ان کے متعلق صحیح اندازہ نہیں ہوتا کہ ان کی ہیں یا کسی اور کی۔ علاوہ ازیں یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ انہوں نے انیسویں صدی کے مصنف الیگزنڈر دوما کی طرح تحریری سلسلے کی ایک ''فیکٹری'' لگا رکھی تھی جہاں کئی معاون و مصنف سرسید کی تحریروں اور تقریروں کے کام میں ہاتھ بٹاتے تھے۔ بہرحال اب سرسید کے تمام مضامین اور مقالات کا ایک سیٹ محمد اسمٰعیل پانی پتی نے ۱۹۶۲ء میں مرتب کیا ہے۔(۱۱) ان کی پہلی کتاب ''جام جم'' ہے جو ۱۸۳۹ء میں لکھی گئی اور جو فارسی زبان میں تیموری سلاطین کی ایک جدول ہے۔ ۱۸۴۳ء میں ''جلاء القلوب بذکر المحبوب'' کے نام سے ایک میلاد شریف لکھا۔ ۱۸۴۴ء میں شاہ عبدالعزیز دہلوی کے ''تحفہ اثنا عشریہ'' کے باب دہم و دوازدہم کا اردو ترجمہ ''تحفۂ حسن'' کے نام سے کیا۔ اسی سال عربی کے ایک رسالہ کے فارسی ترجمہ کا اردو ترجمہ ''التسہیل فی جرالثقیل'' کے نام سے کیا۔ پھر ۱۸۴۷ء میں جب ان کی عمر صرف تیس سال کی تھی، دہلی کی تقریباً دو سو عمارات اور ایک سو بیس مشاہیر کے حال پر مشتمل ''آثار الصنادید'' مرتب و شائع کی۔ ۱۸۵۳ء میں امام غزالی کی ''کیمیائے سعادت'' کے چند ابتدائی اوراق کا اردو ترجمہ کیا۔ ۱۸۵۶ء میں بجنور کی تاریخ لکھی اور ''آئینِ اکبری'' (ابوالفضل) کی پہلی اور تیسری جلدیں شائع کیں۔ ۱۸۵۷ء میں ''آئینِ اکبری'' دوسری جلد مدوّن کرکے پریس بھیجی جو دورانِ طباعت ضائع ہوگئی۔ ۱۸۵۸ء میں ''تاریخ سرکشی بجنور'' شائع کی۔ ۱۸۵۹ء میں رسالہ ''اسبابِ بغاوتِ ہند'' شائع کیا۔ ۶۱-۱۸۶۰ء میں ''لائل محمڈنز آف انڈیا'' کے نام سے رسائل کا ایک سلسلہ شروع کیا جس کے کل تین شمارے (۲۷۳ صفحات پر مشتمل) شائع ہوسکے۔ ان میں ۲۲ مسلمانوں کی وفا کیشی کا بیان ہے۔ ان ۲۲ میں سب سے پہلے خود سرسید ہیں۔ ۱۸۶۲ء میں ''تاریخِ فیروز شاہی'' تصحیح و تدوین کرکے

شائع کی۔ اسی سال تفسیر اناجیل (تبئین الکلام) لکھی۔ ۱۸۶۷ء میں ''رسالہ ہیضہ بطریق ہومیو پیتھک'' تالیف کیا۔ ۱۸۷۰ء میں سر ولیم میور کی ''لائف آف محمد (ﷺ)'' کی چار جلدوں میں سے ایک کا جواب اُردو میں لکھ کر اور اس کا انگریزی میں ترجمہ کروا کے لندن سے شائع کیا۔ اسی سال سفر فرنگ سے واپس لوٹتے ہی رسالہ ''تہذیب الاخلاق'' جاری کیا جو ۱۸۷۷ء تک نکلتا رہا۔ ان سات سال میں سرسید نے ۱۱۲ مضامین لکھے۔ ۱۸۷۲-۷۱ء میں ہنٹر کی کتاب ''آور انڈین مسلمانز'' (ہمارے ہندوستانی مسلمان) پر تنقید اُردو اور انگریزی میں شائع کی۔ اسی سال رسالہ ''ابطال غلامی'' شائع کیا۔ ۱۸۷۲ء میں ''الخطبات الاحمدیہ'' (ولیم میور کی کتاب کا جواب) کا اُردو ایڈیشن شائع کیا۔ ۱۸۷۹ء میں ''تہذیب الاخلاق'' کے دورِ جدید کا آغاز کیا۔ اب کے یہ رسالہ ۲۹ مہینے (جولائی ۱۸۸۷ء تک) جاری رہا۔ اس عرصے میں سرسید نے اس میں ۲۳ مضامین لکھے۔ ۱۸۸۰ء میں تفسیر قرآن کی پہلی جلد شائع کی۔ ۱۸۸۱ء میں ''النظر فی بعض مسائل امام غزالی'' کے نام سے ایک رسالہ لکھا۔ ۱۸۹۰ء میں ''ازالۃ الغین قصہ ذی القرنین'' اور ''الترقیم فی اصحاب الکہف والرقیم'' کے نام سے دو رسائل تحریر کیے، تفسیر قرآن کی جلد ششم شائع کی۔ ۱۸۹۲ء میں ''الدعا والاستجابہ'' اور ''التحریر فی اصول التفسیر'' کے نام سے دو رسائل لکھے۔ ۱۸۹۳ء میں اپنے نانا کی سوانح ''سیرتِ فریدیہ'' ترتیب دی جو ۱۸۹۶ء میں چھپی۔ ۱۸۹۴ء میں ''تہذیب الاخلاق'' کے دورِ سوم کا آغاز ہوا اور اب کے یہ ۱۸۹۷ء تک نکلتا رہا۔ اس تین سال کے عرصے میں ۳۶ شماروں میں ایک سو تین مضامین شائع ہوئے جن میں ۷۳ سرسید کے لکھے ہوئے تھے۔ خان صاحب میر ولایت حسین نے لکھا ہے کہ:

> ''مسٹر بیک نے... انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں ایڈیٹوریل کالم میں مضامین لکھنا شروع کیے جو سرسید سے منسوب ہوئے۔''(۱۲)

مولانا حالی نے بیان کیا ہے کہ سرسید علاوہ دستخط کر لینے کے انگریزی نہ جانتے تھے۔ البتہ ہندوستانیوں کو اُردو زبان میں تعلیم دینے کے خلاف رہے اور اس کے خلاف اُردو اور انگریزی، دونوں زبانوں میں مضامین شائع کیے۔(۱۳) ۱۸۷۰ء میں ''خطباتِ

احمدیہ" کا انگریزی ایڈیشن شائع کیا اور پھر ۷۲-۱۸۷۱ء میں ہنٹر کی کتاب پر انگریزی میں تنقید کی۔(۱۴) الغرض سرسید کی تمام ادبی، مذہبی اور ایک حد تک سیاسی اور سماجی موضوعات پر جو تحریریں ہیں، ان میں کئی قسم کی دقتیں اور الجھنیں پائی جاتی ہیں۔ جن حوالوں کا وہ ذکر کرتے ہیں، ان کی ہر وقت سند نہیں ہوتی۔ طرزِ تحریر میں پائیداری نہیں ملتی۔ مولانا حالی تو ان کے مداح تھے ہی، انہوں نے سرسید کو "فادر آف اُردو" کہا۔ اپنی تحریر میں سرسید اکثر انگریزی کے ایسے الفاظ استعمال کرتے تھے جن کے لیے اُردو میں موزوں الفاظ موجود تھے:

> "سرسید کے مضامین اور تحریروں میں بعض غلط لفظ اور فقرے بھی آتے ہیں مثلاً "بطور نیکی کے"، "بنسبت بدی کے"، "بہ ذریعہ تسخیر کواکب کے"، "بہ ذریعہ ایک ڈیپوٹیشن کے"، "اصولوں (بجائے اصول)"۔(۱۵)

اسی طرح سرسید متروک الفاظ کا استعمال بھی اکثر کیا کرتے تھے۔ مثلاً بجائے "اپنے آپ کو"، "اپنے تئیں" لکھنا، یا "کر کے" کی جگہ "کر کر" لکھنا اور "چھپی ہے" کی جگہ "چھاپہ ہوئی ہے" لکھنا۔ مشکل الفاظ بھی لکھتے مثلاً "معمم" یا "مشمل" وغیرہ۔ شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی ایک جگہ لکھتے ہیں:

> "ان کی تحریروں میں بعض فقرے بے شک مسلمانوں کے بعض فرقوں اور امت مسلمہ کے اکثر افراد کے لیے بجا طور پر نہایت دلآزار ہیں، مثلاً "میں تو ان صفات کو جو ذاتِ نبویؐ میں جمع تھیں، دو حصوں پر تقسیم کرتا ہوں: ایک سلطنت اور ایک قدوسیت، اوّل کی خلافت حضرت عمرؓ کو ملی، دوسری کی خلافت حضرت علیؓ و ائمہ اہلِ بیت کو..."(۱۶)

ایک نظریہ یہ ہے کہ سرسید نے اُردو نثر میں سلیس اور سادہ تحریر کا رواج ڈالا جیسا کہ ان کے مضامین سے ظاہر ہوتا ہے۔ قدیم موضوعات کو نئے لباس اور نئے انداز سے پیش کیا۔ یورپ کے خیالات اور افکار کو اُردو زبان سے آشنا کرایا۔ مذہبی مقالات میں معقولات پر انحصار سرسید کے مضامین میں خاص صفت بتائی جاتی ہے۔ غرض یہ کہ آنے والے ادیبوں میں جن لوگوں نے سرسید کے افکار اور اسلوبِ بیان کا کم و بیش اثر

قبول کیا، ان میں مولانا الطاف حسین حالی، نواب محسن الملک، مولوی چراغ علی، مولانا ذکاء اللہ، مولوی وحید الدین سلیم اور مولوی عبدالحلیم شرر کے نام شامل ہیں۔ ایک طرف سرسید نے اگر نثر کو "بامقصد" بنایا تو دوسری طرف "نیچرل شاعری" کا بھی درس دیا۔ نیچرل شاعری میں یہ صفت بیان کی جاتی ہے کہ غزل کی جکڑبندی اور فرسودگی کی بجائے اس میں مناظر قدرت اور موجودات عالم کو آسان پیرائے میں بیان کیا جائے۔ یعنی نیچرل شاعری تصوف اور روحانی موضوعات اور مقاصد سے مبرا اور آزاد ہونی چاہیے۔

سرسید کے ذہن، شخصیت، تحریک اور عوامل کے بارے میں محمود احمد برکاتی صاحب نے یوں رائے زنی کی ہے کہ:

"وہ دھن کے پکے، عجلت پسند اور کسی نہ کسی پیانے پر کر ڈالنے کے قائل تھے۔ اس لیے ان کی بیشتر کتابیں بہ اعتبار موضوع و مآخذ و نوعیت وغیرہ ایسی نہ تھیں کہ وہ ان کی طرف متوجہ ہوتے اور اسی لیے ان کی متعدد تصانیف میں ہم دوسروں کو شریک پاتے ہیں "انتخاب الاخوان" کا تو نام ہی صراحت کر رہا ہے کہ وہ دونوں بھائیوں کی مشترک مساعی کا نتیجہ ہے۔ "آثار" کے متعلق حالی کا بیان ہے کہ سرسید خود اقرار کرتے تھے کہ "اس کی عبارت مولانا صہبائی کی لکھی ہوئی ہے۔" مواد جمع کرنے اور کتاب پڑھنے میں صہبائی کی شرکت کا بھی خود سرسید نے اقرار کیا ہے۔ گویا "آثار" کی تالیف میں صہبائی برابر کے شریک ہیں۔ تفسیر قرآن کے لیے مولوی وحید الدین سلیم، کتب احادیث سے متعلقہ مواد فراہم کیا کرتے تھے۔ (صفحہ ۳۲۵/۲، حیات جاوید) خطباتِ احمدیہ کے لیے محسن الملک، مولوی سید مہدی علی ہند سے انگلستان مواد بھیجا کرتے تھے۔ (صفحہ ۲۶۳، حیاتِ جاوید) تفسیر اناجیل کے لیے "کتابِ احادیث وتفسیر" سے سندیں بہم پہنچانے کے لیے ایک عربی دان عالم کو نوکر رکھا تھا۔ (صفحہ ۸۷، حیات جاوید)۔ اس کتاب کے لیے ایک یہودی عالم، سالم کی خدمات بھی حاصل کی تھیں۔"(۱۷)

آخر میں آ کر برکاتی صاحب ذیل کے الفاظ میں سرسید کی کاوشوں اور کارروائیوں کو سمیٹتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"الحاصل سرسید انیسویں صدی کی ایک عظیم شخصیت تھے۔ ایک ایسی شخصیت جو اس صدی کے ۳/۴ حصے پر حاوی و محیط رہی اور جس نے اس ملک کے متعدد "اشخاص" کو "شخصیات" بنا دیا۔ وہ ذاتی طور پر بہت سے محاسن و محامد اخلاق و سیرت کے حامل تھے۔ وہ ایک مصنف کی حیثیت سے بجا طور پر فراموش کر دیئے گئے ہیں۔ اجتماعی مسائل میں انہوں نے ہماری خدمت نہیں بدخدمتی کی ہے۔ خدا مجنوں کو بخشے، مر گیا اور ہم کو مرنا ہے۔" (۱۸)

تمام تنقید کے باوجود مورخین اور مبصرین نے سرسید کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیتے ہوئے ان کے بارے میں چند ایسی آراء کا اظہار کیا ہے جن پر سب کو کم و بیش اتفاق ہے۔ اول تو یہ کہ ان کی تعلیم کچھ ایسی غیر مکمل رہی کہ ان کے ذہن کے ارتقاء میں کوئی جامع اور باضابطہ شکل پیدا نہ ہوسکی۔ ان کے اکثر خیالات میں تضاد تھا، اس لیے ان کا ہم آہنگ ہونا ناممکن ہوگیا۔ متعدد موقعوں پر ان کے خیالات بے ربط اور ان کی شخصیت کئی پریشان اور تتر بتر مفروضوں کا مرکب بن کر رہ گئی۔ لیکن ان میں خلوص اور مسلمانوں کی بہبود کا اس شدت سے جذبہ موجود تھا کہ وہ اپنی تعلیمی، سیاسی اور سماجی تحریکوں کو متعدد رکاوٹوں کے باوجود آگے بڑھاتے گئے۔ جذبات کی رو میں انہیں اکثر عام عقائد اور روایت کا پاس نہ رہا۔ انگریزوں سے مفاہمت، حالات کی روشنی میں ان دنوں لاکھ لائق ستائش سہی مغربی تہذیب کی غیر مشروط دلدادگی اعتدال سے متجاوز تھی۔ ایک نازک موڑ پر قوم کی ہمت افزائی، تعلیم اور تدریس کی تلقین اور محنت کی ترغیب جو انہوں نے دی، وہ ان کے کارناموں میں سے ہے۔ سیاسی شعور کو جدید خیالات کی روشنی میں بیدار کرنا بھی انہی کا کارنامہ ہے۔ ان کی نثری تحریروں کے کمزور پہلوؤں سے اگر درگزر بھی کیا جائے تو بھی یہ ماننا پڑے گا کہ رسائل اور نثر نگاری کی جو طرح انہوں نے ڈالی اس کی تقلید آنے والی نسلوں نے کی۔ اگرچہ بڑی تعداد میں اعلیٰ سطح پر مفکر اور دانشمند پیدا نہ ہوئے تو بھی کچھ ایسے لیڈر، ادیب، صحافی اور عالم سرسید کے بعد ضرور پیدا ہوئے جن پر سرسید کا نمایاں اور مثبت اثر نظر آتا ہے۔ مسلمانوں میں مایوسی، کم حوصلگی

اور تعلیمی و اقتصادی خلا، کو پر کرنے میں بھی سرسید نے بڑی محنت کی۔ ملازمتوں کے مواقع فراہم کیے اور صنعت و حرفت کی طرف قوم کو متوجہ کیا۔ نصف صدی کی قیادت میں سرسید نے ہندوستان کے مسلمانوں کو بہت متاثر کیا اور ان کے رہن سہن، فکر اور طرز زندگی پر نمایاں اثر ڈالا۔ مذہبی امور میں عقل پسندانہ اور ''نیچر'' کے تصور سے برآمد نظریوں نے سرسید پر جو اثر ڈالا اس سلسلے کی کڑی مولانا ابوالکلام آزاد، علامہ عنایت اللہ خان مشرقی (۱۹) سے لے کر آج کے غلام احمد پرویز تک آ پہنچی ہے۔

''بہر حال اس حقیقت کو تسلیم کرنے میں تامل نہ ہونا چاہئے کہ سرسید بھی بہی خواہی ملک و ملت کا وہی سوز و گداز قلب و جگر میں رکھتے ہیں جو مجاہدین حریت کو نصیب ہوا تھا۔ البتہ اختلاف رائے نے راستے جدا جدا کردیے نقطۂ نظر میں بنیادی فرق یہ تھا کہ مجاہدین حریت انگریز کو غاصب اور ناجائز حکمران تصور کرتے تھے جس سے نجات پانا اولین فرض تھا اور سرسید احمد ان کو جائز حکمران اور ان کی اطاعت کو لازمی اور جزوایمان کی حد تک ضروری مان چکے تھے۔ سچائی اور خلوص کے ساتھ اختلاف رائے باعث ملامت نہیں۔ حدیث نے تو اس کو رحمت فرمایا ہے۔ لیکن یہ انتہا پسندی کہ مخالف کی تمام خوبیوں پر پانی پھیر کر تہذیب و شائستگی کے لازمی تقاضوں سے بھی اس کو محروم کردیا جائے اور اس کے لیے بازاری الفاظ سے بھی گرے ہوئے الفاظ استعمال کیے جائیں یقیناً ایسی شکایت ہے جس کا ازالہ آج تک نہیں ہوسکا۔'' (۲۰)

سرسید اور علماء میں مذہبی امور پر جو جھگڑے کھڑے ہوئے تھے وہ مختلف رسائل اور جریدوں میں شائع ہوتے تھے:

''اس کشاکش نے ایک ایسا لٹریچر پیدا کردیا جو دونوں کے لیے شرمناک تھا۔ اس سے بظاہر فریقین کو اور دراصل کل قوم کو نہایت نقصان پہنچا۔ علماء کے اعتراضات سے سرسید کی تعلیمی تحریک عام مسلمانوں کے نزدیک مشتبہ ہوگئی اور سرسید کے اعتراضات سے علماء متقدمین اور متاخرین کی وقعت سرسید کے متبعین کے دلوں سے اُٹھ گئی۔ مسلمانوں کا ماضی ان کی نظروں میں تاریک ہوگیا۔ ان اُمور سے علمائے دین کا اثر قوم پر سے اُٹھ گیا۔ اور حکامِ وقت کو مسلمانوں کی کل جماعت سے اندیشہ کی کوئی بات نہ رہی جس کی انہیں عرصۂ دراز سے تمنا تھی۔'' (۲۱)

سرسیّد کے اخلاص، خلوص اور مسلمانوں کی بہبود کا جذبہ بلاشبہ عام لوگوں کے لیے لائقِ تحسین تھا۔ سرسیّد کے بارے میں بابائے اُردو ڈاکٹر مولوی عبدالحق مرحوم نے ۹رستمبر ۱۹۱۱ء کو سرسیّد کی والدہ عزیز النساء بیگم پر جو مضمون لکھا، اس میں مختلف باتوں کو سمیٹ کر یوں بیان کیا ہے:

''سرسید احمد خان بہادر کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں میں اعلیٰ تعلیم کی اشاعت کی جائے، لیکن اس کے علاوہ ان میں دو تین اور باتیں نہایت ممتاز طور پر پائی جاتی ہیں۔ مثلاً ان کے پولیٹیکل خیالات، اس بارے میں ان کی بڑی کوشش یہ تھی کہ انگریزوں اور مسلمانوں میں جو ایک قسم کی منافرت پیدا ہوگئی تھی، اسے مٹا دیا جائے اور ان میں عمدہ تعلقات پیدا کیے جائیں۔ دوسرے انگریزی سلطنت کی خیرخواہی اور وفاداری اور حکومت کی خوبیاں لوگوں کے دلوں پر نقش کی جائیں اور دوسری ممتاز بات جو ان میں پائی جاتی تھی اور جس کی وجہ سے تمام ملک میں ایک تہلکہ مچ گیا اور لوگوں نے زور و شور سے مخالفت کی، وہ ان کے مذہبی خیالات تھے۔ اگرچہ ان کے خیالات کیسے ہی مخالف کیوں نہ ہوں، لیکن اس میں کچھ شک نہیں کہ ملک پر ان کا بہت اثر پڑا۔ اور ٹھیٹ اسلام اور توہماتِ باطلہ، جھوٹی سچی قصے کہانیوں میں لوگ فرق کرنے لگے۔ عام طور پر تحقیق کا خیال پیدا ہوا۔ تیسری بات جو فی الحقیقت نہایت قابلِ تعریف و تحسین ہے، وہ ان کے پاکیزہ اخلاق ہیں۔'' (۲۲)

سرسیّد کی زندگی میں جو ان پر مختلف اثرات پڑے، ان کا جائزہ تو ہو گیا۔ یہاں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ان کے مضامین کا طرزِ تحریر ایڈیسن اور سٹیل سے ماخوذ ہے جو اٹھارہویں صدی میں برطانیہ کے نامور مضمون نگار گزرے ہیں۔ ڈارون کے نظریے بھی ان دنوں تازہ تازہ منظرِ عام پر آئے تھے۔ ولایت میں ان دنوں پروفیسر ٹنڈال کا اثر بہت تھا۔ جسے سرسیّد نے بھی اپنایا ہوگا۔ یورپ میں تو نظریۂ ارتقا کے رائج ہونے سے لوگ یہ سوچنے لگے کہ کارگاہِ وجود محض نیچرل ایوولیوشن یعنی ایک سے ایک چیز کا پیدا ہونا ہے۔ یازدہ ہزار عالم غلط ساری خلقت ایک ہی مادہ اور ترکیب کا نتیجہ ہے۔ (۲۳)

''یوں تو سرسیّد کی زندگی میں بہت سی خصوصیات ہیں جن پر طویل بحث ہو

سکتی ہے۔ ہمارے مقالے کا مقصد خاص طور پر سرسید کے تصور فطرت کا جائزہ لینا ہے۔ ''فطرت'' کو سرسید نے رفتہ رفتہ سماجی، اخلاقی اور دینی مسائل میں داخل کر کے ایک ایسی روش اختیار کی ہے کہ اسلام کے مخلص بندے حیران و پریشان ہو گئے۔ ہمارے سرسید احمد خان سوشل ریفرمیشن یعنی اخلاق روزمرہ و سوسائٹی کی اصلاح کرتے کرتے اسلامی مفسرین اور مذہبی محققین کی گرفت کریں اور مسلمانوں کو سمجھاتے سمجھاتے ''نیچری'' ہونے پر ناز کریں، یہ نہیں سمجھتے کہ اگر تمام اسلام کو بھی اپنی وضع پر نیچر میں ڈالا اور ثابت بھی کر دیا کہ ہم ایسے نیچری نہیں جو ہم سمجھے ہوئے تھے۔ بلکہ ایک قسم خاص کے ہیں تو بھی محض ''نیچری'' ہونے کا دھبہ ہی ایسا ہے جو کتنا ہی دھوئیے پھر بھی انگریزی سیاہی کے داغ کی طرح چھٹ نہ چھوٹ رہ جائے گا۔'' (۲۴)

سرسید کے بارے میں جن متعدد لوگوں نے رائے زنی کی ہے۔ اس میں ڈپٹی نذیر احمد صاحب کی رائے بزبان ''ابن الوقت'' نامی ناول میں مرکزی کردار ہے۔ بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ ڈپٹی نذیر احمد نے اپنے مذکورہ ناول کے ایک اہم کردار کی آڑ لے کر اپنی تصنیف میں سرسید کے بارے میں دل کھول کر سب کچھ کہہ ڈالا ہے۔ اس طرز عمل سے نذیر صاحب کو ایک طرح کی آسانی اور آزادی حاصل ہوئی کہ اپنے ایک ہم عصر (یعنی سرسید) کے بارے میں بڑی حد تک صحیح رائے قائم کر سکیں۔ اس حقیقت اور سرسید کی تحریک کے بارے میں عبدالسلام صاحب نے یوں لکھا ہے:

''سرسید نے غلطی یہ کی کہ اپنا پروگرام بہت وسیع مرتب کر ڈالا۔ وہ مسلمانوں کے ہر شعبۂ زندگی پر چھاگئے انہوں نے ایسے کام بھی شروع کر دیے جس کے وہ اہل نہ تھے۔ شروع شروع میں لوگ سرسید کے اصلاحی خیالات کی قدر کرتے تھے جب وہ مذہب میں بھی مداخلت کرنے لگے تو لوگ خاموش نہ رہ سکے۔ اس زمانے کے باثر مسلمان تین گروہوں میں منقسم تھے۔ ایک گروہ مغرب کی ہر بات قبول کرنے کے لیے آمادہ تھا۔ وہ حکام کا تقرب حاصل کرنے کے لیے خود کو انہیں کے رنگ میں ڈالنا چاہتا تھا۔ اس گروہ کو اپنا مذہب تو عزیز تھا مگر مذہب سے یہ بیگانہ تھا اس لیے یورپ کے معترضین کے جوابات دینے سے قاصر تھا۔ اس نے جواب دینے کی کوشش کرنے کے بجائے مذہب میں ترمیم و تنسیخ کرنی شروع کر دی۔ مذہب کو توڑ موڑ کر

سائنس اور فلسفہ سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ اس کوشش میں مذہب مسخ ہو کر رہ گیا۔ اس گروہ کے نزدیک سب سے اہم چیز مصلحت وقت تھی۔ بادِ مخالف کا مقابلہ کرنے کے بجائے ہوا کے رخ کے مطابق پڑ جانے کا قائل تھا۔ اس گروہ کے قائد سرسید تھے جو اپنے زمانے میں سب سے جدید تھے۔" (۲۵)

یہ بات تو واضح ہے کہ سرسید کی رفاقت کے باوجود ڈپٹی نذیر احمد سرسید کے مذہبی خیالات و اصلاحات سے متفق نہ تھے اور نہ نذیر احمد کا سرسید کی تحریک سے براہِ راست کوئی تعلق تھا۔ نذیر احمد نے ابن الوقت اور سرسید کی زندگی میں ہر طرح کی مطابقت کو محض اتفاقیہ قرار دیا ہے۔ لیکن ابن الوقت کی زندگی کے حالات ہر دو کرداروں میں یگانگت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

"نذیر احمد نے بات ٹالنے کی خاطر کہہ تو دیا تھا کہ "ابن الوقت" سرسید نہیں بلکہ میں خود ہوں" لیکن حقیقت کو جھٹلانا ان کے قابو سے باہر تھا۔ اس کے سوا وہ کہہ بھی کیا سکتے تھے۔ ابن الوقت کے گھرانے کا قلعہ سے متعلق ہونا ان کا اوراد و وظائف میں انہماک۔ ابن الوقت کا فرصت کے اوقات میں دلی کے کھنڈروں اور پرانی عمارتوں میں گھومتے پھرنا۔ ایامِ غدر میں اس کا ایک انگریز کو پناہ دینا۔ خیر خواہی کا بدلہ پانا۔ انگریزوں کے ایماء سے مسلمانوں کی اصلاح کا بیڑا اٹھانا۔ غدر کا روزنامچہ مرتب کرنا۔ غدر کو محض شورش جاہلانہ ثابت کرنے کے لیے اور مسلمانوں کو الزام سے بری الذمہ ثابت کرنے کے لیے اس کا اسباب بغاوت ہند کے نام سے کتاب لکھنا یہ تمام باتیں سرسید پر بخوبی منطبق ہو جاتی ہیں۔" (۲۶)

یہ ہے سرسید کی زندگی کا ایک جائزہ جس سے ان باتوں کا پتا چلا کہ سرسید ایک پرخلوص اور ولولہ انگیز شخصیت کے حامل تھے جنہوں نے مسلمان قوم کی تعلیمی ترقی میں ایک اہم رول ادا کیا لیکن مذہبی امور میں بے جا مداخلت کر کے اسلام کی چند اہم روایتوں اور حقیقتوں کو غلط رنگ میں پیش کیا۔ اس کے نتیجے میں نئی نسل ایک حد تک پریشان ہوگئی۔ چونکہ ان کی اسلام میں "نیچر" سے متعلق تمام مغربی یا خود ساختہ مفروضے منطق اور دلیل کے وسیلوں سے داخل کرنے کی کوشش مہمل تھی۔ سرسید کے مذہبی اور معاشرتی تصورات

اور ان کی تشریح وتفسیر میں ''نیچر'' اور کانشنس روح کی طرح جاری و ساری تھا۔ ان کا کہنا تھا کہ کانشنس انسان کے کردار میں اس عنصر کو کہتے ہیں جو غور وخوض اور تربیت سے حاصل ہوتا ہے۔ بلکہ کانشنس کو انسان کا سچا ہادی اور پیغمبر کہنا غلط نہ ہوگا۔ سرسید ''عقل'' پر کچھ زیادہ ہی انحصار کرتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ محض عقل اور انسان میں سوچنے کی صلاحیت ہی انسان کو ایک اچھی زندگی بسر کرنے کے لیے کافی ہے۔(۲۷) سرسیّد کے ان خیالات کو کئی حضرات نے بڑھا چڑھا کر آگے بڑھانے کی کوشش کی جن میں مولوی چراغ علی اور سید امیر علی کے نام پیش پیش ہیں۔ دراصل یہ لوگ غالبًا اسلام کو انگریزوں کی نکتہ چینی اور مغرب کے مضر اثرات سے بچانا چاہتے تھے لیکن بدقسمتی سے یہ کام انجام دینے کے بجائے وہ خود مغربیت، عقل پسندی اور جدیدیت کے شکار ہوکر رہ گئے۔

مولانا الطاف حسین حالی:

سرسیّد کے رفقاء میں جن حضرات کے نام آتے ہیں، وہ نواب محسن الملک، سید مہدی علی، وقار الملک، مولوی مشتاق حسین، مولوی چراغ علی، مولوی ذکاء اللہ دہلوی، ڈپٹی نذیر احمد، علامہ شبلی نعمانی اور شمس العلماء مولانا خواجہ الطاف حسین حالی پانی پتی ہیں۔ اور ان کے ہمعصروں میں اسد اللہ خان غالب، نواب شیفتہ، حکیم مومن، استاد داغ، امیر مینائی اور اکبر الہ آبادی وغیرہ شامل ہیں۔ لیکن اوّل الذکر افراد کی سرسیّد کی علمی اور سماجی تحریک سے وابستگی نے ان کو سرسیّد سے بہت قریب کر دیا تھا۔ فورٹ ولیم کالج اگر انیسویں صدی کے اوائل میں اُردو کے نثری ادب کی ایک تحریک کا حامل بنا تو صدی کے دوسرے نصف حصے میں سرسیّد اور ان کے مذکورہ بالا رفقاء نے اُردو نثر اور کسی حد تک نظم میں بھی نئی طرح ڈالی۔ سرسیّد کے رفقاء نے تحریر میں سلاست، سادگی اور قاری سے سیدھے سادے انداز میں خطاب کرنے کی تلقین کی۔ جابجا غزل اور فارسی و اُردو شاعری پر نکتہ چینی کی اور کہیں کہیں یہ کہا کہ روایتی تحریریں اپنی جگہ قائم رہنی چاہئیں۔ صرف ادب کی مختلف اصناف اور مضامین میں وسعت پیدا کرنی چاہیے۔ ایک خصوصیت جو سرسیّد اور

ان کے رفقا میں مشترک تھی اور جس میں مولانا حالی بھی شامل ہیں، یہ ہے کہ سرسید کے گروہ میں خود سرسید، مولانا حالی اور محسن الملک کو انگریزی نہیں آتی تھی۔ یہ لوگ محض انگریزوں کی سلطنت کے جاہ و جلال و تسلط کے زیرِاثر آ کر انگریزی زبان اور اس کے بارے میں سنی سنائی باتوں سے از حد متاثر تھے۔ سرسیّد نے تو پھر بھی یورپ اور انگلستان کا سفر اختیار کیا، لیکن ان کے رفقاء دوسروں سے انگریزی ادب، سیاست اور مغربی طرزِ تمدن سے متعلق تحریروں کا ترجمہ کرواتے اور اسی سے اپنی رائے قائم کرتے تھے۔ ڈپٹی نذیر احمد نے بھی پختہ عمر ہونے کے بعد ہی انگریزی زبان میں دلچسپی لی، لیکن انہیں انگریزی زبان پر رفتہ رفتہ غیر معمولی دسترس حاصل ہوگئی۔ ادب میں کہا جاتا ہے کہ طبیعت کا میلان اور خصوصاً شاعری میں ''آمد'' کی ضرورت ہوتی ہے۔ تب کہیں جا کر ادبِ عالیہ کی تخلیق ہوتی ہے۔ لیکن تاریخِ ادب میں ایسے بھی مقامات آئے ہیں جب کسی کی ہدایت یا اُکسانے پر ادبی شہ پارے وجود میں آئے۔ اس زمرہ میں فردوسی کا ''شاہنامہ''، ''کتابِ مقدس'' کا کنگ جیمز والا نسخہ، فورٹ ولیم کالج کے اربابِ نثر کے کارنامے اور سرسیّد کی خواہش پر ''مدو جزرِ اسلام'' یعنی ''مسدسِ حالی'' بطورِ خاص قابلِ ذکر ہیں۔ حالی کے ذہن میں غزل کی روایتی کشش اور نئی نظم یا نیچرل شاعری کے درمیان کشاکش رہتی تھی۔ وہ غزل اور قدیم شاعری کی چاشنی اور حسن سے بخوبی آشنا تھے، لیکن سرسیّد کے کہنے پر نیچرل شاعری کو فروغ دینے میں لگ گئے اور بڑی حد تک کامیاب رہے۔

مولانا حالی ۱۸۳۷ء میں بمقام پانی پت (ضلع کرنال) پیدا ہوئے اور اس طرح سرسید سے بیس برس چھوٹے تھے۔

''مولانا حالی اجداد کی جانب سے انصاری تھے۔ لیکن والدہ ماجدہ سادات سے تھیں۔ حالی کی کم سنی میں ہی ان کے والد انتقال فرما گئے۔ اس کے کچھ زمانے کے بعد ہی جب آپ کی عمر صرف نو سال کی تھی، آپ کی والدہ بھی وفات پا گئیں۔ پانی پت میں رہ کر آپ نے فارسی تعلیم سیّد جعفر علی صاحب اور عربی مولوی حاجی ابراہیم

حسین انصاری سے حاصل کی۔ ۱۷ سال کی عمر میں آپ کا عقدِ نکاح ایک دولت مند گھرانے میں ہو گیا، لیکن یہ بندھن تحصیل علم میں مانع نہ آیا اور آپ کو اکتساب علم کا شوق کشاں کشاں دہلی لے پہنچا، جہاں ۱۸۵۵ء تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ ۱۸۵۶ء میں ضلع حصار کی کلکٹری میں آپ ایک قلیل مشاعرے پر ملازم ہو گئے، لیکن ۱۸۵۷ء کے انقلاب میں اس سے بھی ہاتھ دھونا پڑا۔ ۱۸۶۳ء میں مولانا حالی نواب مصطفےٰ خان شیفتہ کی خدمت میں آ پہنچے جہاں ان کی وفات تک سات سال کا زمانہ گزارا۔ اس کے بعد آپ گورنمنٹ پنجاب کے لاہور بک ڈپو میں ملازم ہو گئے۔ جہاں چھپنے والی کتابوں کی اصلاح زبان کا کام آپ کے سپرد ہوا۔ اس کے بعد ان کا تقرر اینگلو عربک اسکول دہلی میں ہو گیا اور آپ لاہور سے دہلی آ گئے۔ ۱۸۷۴ء میں کرنل ہال رائڈ، ڈائریکٹر سررشتۂ تعلیم پنجاب نے لاہور میں جدید اردو شاعری کے سلسلے میں مشاعروں کی بنا ڈالی۔ اس تحریک کے سرگرم رکن اور انجمن پنجاب کے سیکرٹری مولانا محمد حسین آزاد تھے۔ حالی کو اپنے جذبہ فطری کی مشق کا موقع مل گیا، چنانچہ ان کی چار مشہور نظمیں ''برکھارت''، ''نشاط امید''، ''مناظرۂ رحم و انصاف'' اور ''حب وطن'' انہیں مشاعروں کی حاصل مشاعرہ اور یادگار نظمیں ہیں۔ لاہور سے دہلی پہنچ کر بھی مولانا حالی اسی طرح نئی طرز کی نظمیں لکھتے رہے۔ اس کے بعد کوئی عاشقانہ غزل نہیں کہی۔ مولانا نے اس نظم کے بعد متعدد نیچرل اور اصلاحی نظمیں، مثلاً آزادی کی قدر، قحط اہل اللہ، بے تمیزی، ابنائے زمان، پنشن کی تعریف، استفادہ، اسراف وغیرہ لکھیں۔'' (۲۸)

مولانا حالی اور سرسید میں ایک صفت یا کمزوری خاص طور پر مشترک ہے وہ یہ کہ مولانا نے بھی باقاعدہ تعلیم نہیں پائی۔ خود لکھتے ہیں،

''اگرچہ تعلیم کا شوق خود بخود میرے دل میں حد سے زیادہ تھا مگر باقاعدہ اور مسلسل تعلیم کا کبھی موقع نہیں ملا۔ ان سے دو چار فارسی کی ابتدائی کتابیں پڑھیں اور ان کی صحبت (سید جعفر علی) میں فارسی لٹریچر سے ایک نوع کی مناسبت پیدا ہو گئی۔'' (۲۹)

مضمون نگاری اور دیگر ادبی سرگرمیوں میں ذہن سرسید کی طرح پریشان نہ تھا کہ ہر کس و ناکس اور ہر شعبۂ زندگی پر رائے زنی کرتے لیکن بے شک مولانا نے بھی

سوانح، تنقید، مضمون نگاری، نظم، صحافت، تعلیمی پالیسی، سیاست اور متعدد دیگر موضوعات پر بہت کچھ لکھا ہے۔ مشہور اور اہم تصانیف میں دو جلدیں نثر کی (جس میں ایسے ایسے عنوان ہیں جیسے زمانے کے موافق اپنا حال بناؤ، بدگمانی، مزاح، تدبیر، اخبار نویسی اور اس کے فرائض، موجودہ مذہبی مناظرے، مسلمانوں میں علمی قوت کیوں نہیں رہی، دیوان حافظ کی فالیں، بڑے آدمیوں کے باپ، آریوں کا فن تعمیر، سوانح عمری حکیم ناصر خسرو علوی (۱۸۸۲ء) حیات سعدی (۱۸۸۶ء) مقدمۂ دیوان حالی (۱۸۹۳ء) حیات جاوید (۱۹۰۱ء) مکتوبات حالی اور دیوان حالی (۱۸۹۳ء) شامل ہیں۔ عام طور پر لوگ انہیں ازراہ عقیدت اور خلوص ''سوانح نگاری کا امام'' بھی کہتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ''حیات جاوید'' کو مولانا نے بڑی محنت سے لکھا اور خاصی حد تک سرسید کی زندگی پر ایک تفصیلی نظر ڈالی۔ ''حیات جاوید'' کے چھپنے کے بعد سرسید کی زندگی پر جو کچھ لکھا گیا وہ بیشتر اسی سے اخذ کیا گیا۔ لیکن ''حیات جاوید'' پر بھی کئی لوگوں نے اعتراض کیے ہیں۔ ''حیات جاوید'' کے ''کریٹکل'' نہ ہونے کے خلاف سب سے بڑے معترض حالی کے فاضل دوست اور نامور معاصر شبلی ہیں۔ ان کی رائے یہ ہے کہ حیات جاوید، سرسید کی یک رخی تصویر ہے، انہوں نے اس کے انداز تحریر کو ''مدلل مداحی'' قرار دیا اور لکھا ہے کہ ''حیات جاوید'' کو میں لائف نہیں بلکہ کتاب المناقب سمجھتا ہوں اور وہ بھی غیر مکمل۔(۳۰) حیرانی کی بات ہے کہ علامہ شبلی نے ''حیات جاوید'' پر کھل کر نکتہ چینی کی لیکن ''حیات سعدی'' کے بارے میں یہ کہا کہ ''مولوی الطاف حسین حالی نے 'حیات سعدی' میں سعدی کے حالات اور شاعری پر جو کچھ لکھ دیا اس کے بعد کچھ لکھنا بے فائدہ ہے'' (شعر العجم حصہ دوم) اصل میں حالی کی سوانح نگاری اور تنقید کے اصولوں کو دیکھا جائے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انہوں نے اپنی تصانیف کے ذریعہ ادبی حلقوں میں ان اصناف میں لوگوں کی دلچسپی ضرور پیدا کی لیکن کوئی ٹھوس یا مدلل حقائق کا ذخیرہ نہیں چھوڑا۔ مثلاً ''حیات سعدی'' کو ہی لیجئے یہ کتاب دو بابوں پر مشتمل ہے۔ پہلا باب ۵۷ صفحات کا ہے اور اسی میں شیخ کی سوانح عمری ہے۔ دوسرے باب میں ۱۸۶ صفحات ہیں لیکن اس میں صرف شیخ سعدی کی

تصنیفات کا ذکر ہے۔ جس نے بھی حالی کی ''حیات سعدی'' پڑھی ہے وہ یہ جانتا ہے کہ سوانح کے کل ۷۵ صفحات تقریباً تمام کے تمام ''گلستان'' و ''بوستان'' کا نثری ترجمہ ہیں اور کسی گہری تحقیق کو اس سوانح کی تیاری میں دخل نہیں ہے، البتہ کہیں کہیں چیمبرز یا انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کا ذکر ہے۔

مندرجہ بالا دو انسائیکلوپیڈیا معلوماتِ عامہ کے لیے تو مشہور ہو سکتے ہیں، لیکن ان کا تنقیدی معیار قابلِ قبول نہیں، ہاں یہ ضروری ہے کہ جس پیرائے میں مولانا حالی نے ''حیاتِ سعدی'' میں شیخ سعدی کی داستانیں بیان کی ہیں، ان میں روانی بھی بہت ہے اور دلچسپی بھی۔ شیخ کی انہی داستانوں کو منسلک کر کے حالی نے ایک سوانح مرتب کر لی اور اسی لیے وہ خود کو اس کتاب کا مصنف نہیں مرتب ہی بتاتے ہیں۔(۳۱) دو اور حوالے جو حالی نے ''حیاتِ سعدی'' کی تیاری میں دیے ہیں، وہ دولت شاہ سمرقندی (جس کا فارسی شعراء کا ''تذکرہ'' مشہور ہے) اور سوگوار دیبلی کے ہیں جو کہ یورپ کا ایک محقق تھا۔ ادبی تنقید اور ریویو کے میدان میں مولانا حالی نے چند مضامین چھوڑے ہیں جواب ان کی ''کلیاتِ نثر حالی'' (دو جلدوں) میں(۳۲) دیکھے جا سکتے ہیں۔ جن کے کچھ عنوان یہ ہیں، مومن کے سوانحی حالات، عربی الفاظ کی جمع اور تذکر و تانیث کے اصول، بعض فارسی و عربی شعراء کی خصوصیات، دیباچہ مثنوی ہادم اللذات (یعنی مناجاتِ بیوہ)، آبِ حیات پر ریویو، گلستان کا انگریزی ترجمہ اور ان کے ہمعصر مصنفوں کی تازہ کتابوں پر تبصرے وغیرہ۔ لیکن حالی نے اگر کوئی ایسی تحریر چھوڑی ہے جس میں ان کی مستقل یا طویل ادبی خیالات کا اظہار ہے تو وہ ان کے دیوان کا مقدمہ ہے جو ''مقدمہ شعروشاعری'' کے نام سے مشہور ہے۔(۳۳)

زندگی کے عملی پہلوؤں کے بارے میں حالی کا رجحان اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مذکورہ ''مقدمہ'' میں اُنہوں نے کتاب کی ابتدا ہی اس بیان سے کی ہے کہ شاعری کی جادو بیانی اور تاثیر کے سیاسی نتائج یا فوائد کیا ہیں۔ اُنہوں نے اس ضمن میں چند مثالیں دے کر یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ شاعری سے یورپ کے سیاسی میدان میں حکماء یا

سلاطین کو کس طرح فائدہ پہنچا۔ فرماتے ہیں:

''لارڈ بائرن کی نظم موسوم بہ چائلڈ ہیرلڈز پلگرمیج ایک مشہور نظم ہے، جس کے ایک حصہ میں فرانس، انگلستان اور روس کو غیرت دلائی ہے اور یونان کو ترکوں کی اطاعت سے آزاد کرنے پر برانگیختہ کیا ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ فرانس، انگلستان، اٹلی، آسٹریلیا اور روس میں اس نظم نے وہ کام کیا، جو آگ بارود پر کرتی ہے، جس وقت یونان نے ترکی سے بغاوت اختیار کی، یورپ کا متفقہ بیڑا فوراً اس کی کمک کو پہنچا۔ ۱۸۲۷ء میں متفقہ بیڑے نے ترکوں کے بیڑے کو شکست دی اور یونان آزاد کرنے پر ترکی کو مجبور کیا گیا۔''(۳۴)

مولانا حالی نے یہاں شاعری سے کسی روحانی، اخلاقی یا مذہبی فائدہ کا ذکر نہیں کیا بلکہ ذکر کیا تو یہ کہ شاعری سے دُنیاوی فائدہ ہوسکتا ہے، کیا ہم کوئی تاریخی واقعہ کسی نظم سے ازبر کر سکتے ہیں یا شاعری کے دوسرے سانچوں سے جغرافیہ یاد کرایا جا سکتا ہے؟ اُنہوں نے ایک اور عجیب رائے کا اظہار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ شاعری ناشائستگی کے زمانے میں ترقی پاتی ہے۔ مولانا فرماتے ہیں:

''جس قدر علم محقق تر ہوتا جاتا ہے، اسی قدر تخیل جس پر شاعری کی بنیاد ہے، گھٹتا جاتا ہے اور کرید کی عادت جو ترقی علم کے ساتھ ساتھ چلتی ہے۔ وہ شعر کے حق میں سم قاتل ہے۔''(۳۵)

اس بیان کا نہ صرف کولرج کے نظریۂ تخیل سے تضاد ہے بلکہ مولانا کی رائے میں بھی غلط ثابت ہوتی ہے کہ کم از کم مغربی ادبی شہ پارے پیری کلیز یا الزبیتھ اوّل کے سنہرے دوروں میں تخلیق ہوئے جو کہ نہایت متمدن اور مہذب سمجھے جاتے ہیں۔ سوفوکلیز، یوری پیڈیز، ایس کلس، سیفو، مارلو، شیکسپیئر، جونسن اور ملٹن وغیرہ سنہرے ادوار ہی کی پیداوار ہیں۔ آگے چل کر مولانا فرماتے ہیں کہ

''شعر محض تاریک زمانہ میں کرشمہ دکھاتا ہے۔''(۳۶)

اگر ایسا ہوتا ہے تو کیا ہم سمجھیں کہ علامہ اقبال، ٹی۔ایس۔ ایلیٹ اور ایزرا پاؤنڈ کا زمانہ تاریک تھا یا ہے؟ بقول حالی ان کے زمانے کے اکثر محققوں کی رائے تو

یہی تھی کہ "سویلائزیشن" (Civilization) کا اثر شعور پر برا ہوتا ہے۔"(۳۷)

مولانا حالی نے صرف یہ رائے ہی قائم نہیں کی تھی کہ ان کے عصر میں مشرق کی شاعری جھوٹ اور مبالغہ پر مبنی ہے بلکہ یہ بھی کہا کہ شاعر محض حکام اور امراء کی مدح سرائی میں کوشاں رہتے ہیں۔ دراصل ہر نظریے کو مختلف زاویۂ نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ مشکل تو یہ ہے کہ حالی نے نہ تو انگریزی کے "لہجہ" کو سمجھا اور نہ ہی اردو یا فارسی زبان کے لہجہ یا طرزِ احساس کو، اگر سمجھا تو جان بوجھ کر نظر انداز کر دیا۔ بات یہ ہے کہ ہم لوگ مغربی انداز میں تمام ضابطۂ حیات کو چند عناصر کے جوڑ توڑ یا علم حساب کی کسوٹی پر نہیں پرکھتے بلکہ اپنے مخصوص پیرائے میں ان کے متعلق رائے قائم کر لیتے ہیں۔ مشرق کے شعراء نے کم و بیش ایک ہزار سال سے ایک اندازِ بیان اختیار کر رکھا ہے۔ اس مخصوص انداز بیان میں بتدریج روایتی حقائق کی افزائش ہوتی رہی اور بڑے بڑے علماء اور اہل نظر نے اس کی حقیقت کو تسلیم کیا۔ یہ ہماری بدقسمتی ہے کہ مولانا حالی نے بہ یک جنبش قلم ناصر خسرو، حافظ، امیر خسرو، فردوسی، مولانا روم اور شیخ سعدی کی کاوشوں پر پانی پھیر دیا۔ خود مولانا حالی کے ہمعصر یعنی حکیم مومن خاں مومن، اکبر الہ آبادی، امیر مینائی اور دوسرے نامور شعرا کیا یونہی وقت گزار گئے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ جس طریقے سے باضمیر شعراء مطلق العنان سلاطین اور جابر امراء سے نمٹتے ہیں، وہ لائقِ صد تحسین و ستائش ہے۔ جان کی امان نہ ہونے کے باوجود اپنے ممدوح کے قصائد میں ظاہری مدح سرائی کے ساتھ ساتھ اپنے حاکموں کے لیے ایسی ہوشیاری سے پند و نصائح کو داخل کر جاتے ہیں کہ اس کا اثر یقیناً ان پر معتدلانہ ہوتا ہے۔ اسی طرح "مقدمہ" میں مولانا حالی کے اور بیانات بھی ہیں جو کچھ صحیح نظر نہیں آتے۔ کہتے ہیں:

"سب سے بڑا نقصان جو شاعری کے بگڑ جانے یا اس کے محدود ہو جانے سے ملک کو پہنچتا ہے وہ اس کے لٹریچر اور زبان کی تباہی و بربادی ہے۔ جب جھوٹ اور مبالغہ عام شعرا کا شعار ہو جاتا ہے تو اس کا اثر مصنفوں کی تحریر اور فصحاء کی تقریر اور خواص اہل ملک کے روزمرہ اور بول چال تک پہنچتا ہے۔"(۳۸)

اس اقتباس کی رو سے مولانا سے یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ ہمارے یہاں کون سا ایسا شاعر تھا جسے ''جھوٹا'' کہا جا سکتا ہے؟ ادنیٰ ذہن اور فکر تو ہر طبقے اور ہر پیشے کے افراد میں ملے گی، جنھیں وقت خود بخود ہی بھلا دیتا ہے۔ پوچھنا یہ ہے کہ ہمارے اساتذہ میں سے کون سا شاعر دروغ گو تھا۔ افسوس مولانا اردو اور فارسی شاعری میں اپنے بزرگوں کے ''طرزِ بیان'' کو نہ پا سکے۔ شاعروں کے بارے میں مولانا یہ رائے رکھتے تھے کہ شاعروں کو یہ بھی پتا نہیں ہوتا کہ کس راہ پر جا رہے ہیں، تو پھر مولانا حالی خود کیسے شاعر بن گئے۔ ہاں مولانا نے نیچرل شاعری کی تعریف ضرور کی ہے اور گولڈ سمتھ کے بارے میں یوں کہا ہے:

''گولڈ سمتھ نے اول ہی اول اپنے ملک کے قدیم شاعروں کا مسلک جس کی بنیاد جھوٹ اور مبالغہ اور ہوا و ہوس کے مضامین پر تھی چھوڑ کر نیچرل شاعری کی۔''(۳۹)

دراصل گولڈ اسمتھ ہو یا مغرب کا کوئی دوسرا شاعر، حق تو یہ ہے کہ انسانی زندگی کو مکمل اور مفصل طور پر سمجھ ہی نہ سکا۔ گولڈ سمتھ اور دیگر شعراء اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے صنعتی دور اور انقلاب کی پیداوار ہیں جنھوں نے صنعتی مشینوں اور کل پرزوں کی کھٹ پھٹ سے اکتا کر گاؤں، کھیتوں، دریا اور پہاڑوں کی راہ لی اور انھی مناظرِ قدرت کو ایک غیر واضح انداز میں عقیدت سے دیکھا۔ یہ نیچر کے پرستار، فطرتِ انسان یا کائنات یا نظامِ قدرت میں کوئی مابعد الطبیعیاتی یا روحانی پہلو نہ دیکھ سکتے تھے۔ سرسید اور حالی نے اپنے مغربی 'استادوں' سے نیچر کا نعرہ سیکھا اور چونکہ انگریزی زبان کا طرزِ احساس تو نہ لا سکے۔ اس لیے ہندوستان کے ادب میں ایک ایسی طرز کی بنیاد ڈالی، جس کا بے مزہ پھل ہم آج تک کھا رہے ہیں۔ اُردو اور انگریزی ادبی افکار کی بے میل آمیزش سے ایک ایسی کھچڑی تیار ہوئی جو ہمارے پکوان میں کوئی جگہ نہ رکھتی تھی۔ اسی طرح مولانا حالی آگے چل کر ایک سچا شاعر بننے کے لیے کائنات کا مطالعہ کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ یہاں مولانا نے ''مطالعہ'' سے وہ مطلب نہیں لیا جو اسلام کے ایک

مکمل ضابطۂ حیات کے تصور میں ہے۔ بلکہ ظواہرِ قدرت اور انسانی خصلتوں کی خورد بینی کرنے کی سفارش کی ہے۔ سروالٹر سکاٹ کی تحسین یوں لکھتے ہیں:

''ایک ایک مطلب کو نئے نئے اسلوب سے ادا کرنا، جہاں کہیں اس نے کسی باغ یا جنگل یا پہاڑ کی فضا کا بیان کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع کی روح میں جو خاصیتیں تھیں، سروالٹر نے وہ سب انتخاب کر لی ہیں۔''(۴۰)

حالی کے مذکورہ بالا بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا فطرت یا نیچرل شاعری کا نظریہ انیسویں صدی کے یورپ کے نظریۂ فطرت کا ایک سطحی نمونہ ہے۔ آج کل سکاٹ کو تو کوئی زیادہ نہیں پڑھتا، البتہ انگریزی ادب کی تاریخ میں ایک گوشہ ان کے لیے ضرور مخصوص ہے۔

اچھا شاعر بننے کے لیے مولانا حالی کہتے ہیں:

''اوّل سبق استعداد اور پھر نیچر کا مطالعہ .... ضروری ہے۔''(۴۱)

نیچرل شاعری کی تعریف مولانا حالی یوں بیان کرتے ہیں:

''نیچرل شاعری سے وہ شاعری مراد ہے جو لفظاً و معناً دونوں حیثیتوں سے نیچرل یعنی فطرت یا عادات کے موافق ہوں۔ لفظاً نیچرل کے موافق ہونے سے یہ غرض ہے کہ شعر کے الفاظ اور ان کی تراکیب و بندش تابمقدور اس زبان کی معمولی بول چال کے اور روزمرہ اس ملک والوں کے حق میں جہاں وہ زبان بولی جاتی ہے، نیچر یا سیکنڈ نیچر کا حکم رکھتے ہیں۔ پس شعر کا بیان جس قدر کہ بے ضرورت معمولی بول چال اور روزمرہ سے بعید ہوگا، اسی قدر اَن نیچرل سمجھا جائے گا۔ معناً نیچر کے موافق ہونے سے یہ مطلب ہے کہ شعر میں ایسی باتیں بیان کی جائیں، جیسی کہ ہمیشہ دُنیا میں ہوا کرتی ہیں یا ہونی چاہئیں۔ پس جس شعر کا مضمون اس کے خلاف ہوگا، وہ ان نیچرل سمجھا جائے گا۔''(۴۲)

اوپر کے بیان میں پہلے تو یہ دیکھنا چاہیے کہ اندریں حالات یعنی اقتباس کی رُو سے کیا لفظ ''فطرت'' کو ''عادت'' کا مترادف بنایا جا سکتا ہے یا نہیں۔ بظاہر لفظ فطرت سے انسان کی ایسی خصلتوں کی طرف اشارہ ہوتا ہے جو اپنی سرشت یا ذات میں بحیثیت

نوعِ انسانی کے رکھتا ہو اور رہا عادت کا مطلب تو عادت تو اچھی یا بری ہوسکتی ہے جو اختیاری مسئلہ ہے۔ بہرحال ''نیچرل یعنی فطرت یا عادت کے موافق'' ہونے سے حالی ''زبان کی معمولی بول چال'' کے لیتے ہیں۔ ''معمولی بول چال'' تو الفاظ کے محدود استعمال کرنے پر منحصر ہوا پھر اس میں فطرت کا دخل کیسے اور کیونکر ہوا؟ لازم نہیں کہ الفاظ کے چناؤ کو روزانہ بول چال میں ترجیح دے کر ہم فطری شاعری کرنے لگیں۔ مولانا حالی نیچر کے معنی ان باتوں کے لیتے ہیں، جو ''ہوا کرتی ہیں یا ہونی چاہئیں۔'' اس فطرت یا نیچرل کی تعریف میں تو اچھا برا سب کچھ شامل ہو گیا۔ آگے چل کر مولانا فرماتے ہیں:

''نیچرل شاعری ہمیشہ قدما کے حصہ میں رہی ہے۔''(۴۳)

اگر ایسا ہے تو انیسویں صدی کے انگریز شاعر شیلی، بائرن اور ورڈز ورتھ، کیٹس اور کولرج وغیرہ کا کیا مقام ہوگا؟ خصوصاً مولانا حالی، محمد حسین آزاد وغیرہ کی درخت، پہاڑ، دریا، وادی، آسمان اور چمن زار والی نیچرل شاعری کدھر جائے گی؟ اہلِ لکھنؤ پر مولانا الزام لگاتے ہیں:

''زبان کے دائرہ کو روز بروز تنگ کرتے جاتے ہیں۔''(۴۴)

دراصل دیکھنا یہ ہے کہ لکھنؤ والوں کی زبان کی نزاکت اور لطافت کیا زبان کو وسعت دیتی ہے یا الجھنیں پیدا کرتی ہے؟ اس کا جواب نفی میں تو نہیں ہوسکتا، زبان بیشک مشقِ سخن سے ترقی کرتی ہے۔

مولانا نے اپنے مقدمہ میں اُردو غزل پر بھی چوٹ کی ہے۔ ان کے خیال میں غزل میں کوئی مسلسل مضمون نہیں ہوتا جو اس صنف کی ایک بڑی کمزوری ہے۔ دوسرے یہ کہ غزل کا مضمون عام طور پر عشق بازی پر مبنی ہوتا ہے۔ مولانا حالی کے بقول:

''اگر معشوقہ، منکوحہ یا مخطوبہ ہے تو اس کے حسن و جمال کی تعریف کرنا اور اس کے کرشمہ اور ناز و انداز کی تصویر کھینچنا گویا اپنے ننگ و ناموس کو اپنوں اور پرایوں سے انٹروڈیوس کرانا ہے اور اگر کوئی بازاری بیسوا ہے تو اپنی نالائقی اور بدذاتی کا ڈھنڈورا پیٹنا ہے۔''(۴۵)

ان افکار کے اظہار سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا حالی کس حد تک سرسید سے متاثر اور مغرب اور اس کے ادب سے سطحی طور پر مرعوب تھے۔ انہوں نے خود غزلیں کہی ہیں، غالب سے فارسی غزلوں کی تشریح کرائی، شیخ سعدی کی سوانح لکھی، لیکن غزلوں کی روح یا صحیح معنوں کو بیان کرنے سے شرماتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے ان کی شخصیت دو حصوں میں بٹی ہوئی تھی، ایک روایتی مسلمان کی، دوسری وہ جو مغرب کے تازہ خیالوں سے متاثر اور متعلق تھی۔ گو حالی اور ان کے ہم عصروں نے ہر طرح سے انگریزوں کی نظم و نثر کی تقلید کی۔ لیکن ان کا لہجہ، طرز بیان، طرز احساس اُردو میں نہ پیدا کر سکے کیونکہ یہ کام نہ صرف محال ہے بلکہ ناممکن بھی ہے۔ کسی طرح سے بھی ایک زبان کے مذاق و مزاج اور محاورے کو دوسری زبان میں پوری طرح منتقل نہیں کیا جا سکتا۔ یہی دو رُخی مولانا حالی کے مذہبی خیالات میں بھی جھلکتی ہے، لیکن جہاں بنیادی اسلامی مسائل سامنے آئے ہیں، وہ سرسیّد سے بھی اختلاف کرنے میں نہیں ہچکچاتے۔ میرا جی تو کہتے ہیں کہ ان کے کلام کو سمجھنے کے لیے دلّی کی جامع مسجد کی سیڑھیاں ہی صحیح راستہ ہیں، لیکن افسوس مولانا حالی جامع مسجد کی سیڑھیوں کے طواف کے باوجود گل و بلبل، شاہد و معشوق، غم و فراق، ساغر و جام کے رمز شناس نہ ہو سکے۔ اور ان کے لفظی اور ظاہری معنوں ہی کو دیکھا۔ اس طرح نہ صرف اُردو زبان کے گرانمایہ ذخیرے بلکہ مشرقی طرز احساس و انداز فکر کی تشبیہات و استعارات، رموز و اسرار، افکار و خیالات کو سرے سے ہی ردّ کر دیا اور رودکی، اسعد جرجانی، عراقی کی غزل سرائی اور مثنویوں پر بیجا چوٹ کر کے مشرقی روایت کا مذاق اُڑایا۔ گویا حالی کی دانست میں ناصر خسرو کے قصیدے کوئی اہمیت ہی نہ رکھتے تھے۔ اس ضمن میں مولوی عبدالحق صاحب لکھتے ہیں:

''سرسیّد تو خیر اس زمانے میں مورد لعن طعن تھے ہی اور ہر کس و ناکس ان پر منہ آتا تھا۔ لیکن اس کے بعد جس پر سب سے زیادہ اعتراضات کی بوچھاڑ پڑی، وہ حالی تھے۔ ایک تو وہ ہر شخص جس کا تعلق سرسیّد احمد خاں سے تھا، یوں ہی مردود سمجھا جاتا تھا۔ اس پر ان کی شاعری جو عام رنگ سے جدا تھی اور نشانۂ ملامت بن گئی تھی۔ اور

مقدمۂ شعروشاعری نے خاصی آگ لگا دی۔ اہلِ لکھنؤ اس معاملے میں چھوئی موئی سے کم نہیں، وہ معمولی سی تنقید کے بھی روادار نہیں ہوتے۔ اُنہیں یہ وہم ہو گیا تھا کہ یہ ساری کارروائی اُنہی کی مخالفت میں کی گئی ہے۔ پھر کیا تھا، ہر طرف سے نکتہ چینی اور طعن وتعریض کی صدا آنے لگی۔ اودھ پنچ میں ایک طویل سلسلۂ مضامین ''مقدمہ'' کے خلاف مدت تک نکلتا رہا، جو ادبی تنقید کا عجیب وغریب نمونہ تھا، وہ صرف بے تکے اور مہمل اعتراضات ہی کا مجموعہ نہ تھا، بلکہ پھبتیوں تک نوبت پہنچ گئی تھی۔ ع

ابتر ہمارے حملوں سے حالی کا حال ہے

میدان پانی پت کی طرح پائمال ہے!'' (۴۶)

کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ تنقید کے اصول ہماری زبان میں پہلی دفعہ مولانا حالی ہی نے ''مقدمہ'' میں قائم کیے۔ دراصل مغربی ادبی روایت میں بھی کسی نقاد نے تنقید کے کل پہلوؤں کو سمیٹ کر ایک مجموعہ قائم کرنے کی کوشش نہیں کی۔ البتہ قدما اور دورِ حاضر کے نقادوں نے بالعموم ادب کے کسی نہ کسی پہلو پر تبصرہ کیا۔ مثلاً ارسطو نے بوطیقا میں المیہ اور ڈرامے کو موضوع بنایا، یا سڈنی نے ''شاعری کا اعتذار'' پیش کیا۔ اسی طرح کولرج نے شاعری میں تخیل کو اپنا موضوع بنایا۔ اس کے برعکس مولانا حالی نے تمام مغرب ومشرق کی ہر صنف ادب کے بارے میں رایوں کو یکجا کر کے ایک ایسا مجموعہ مرتب کیا جس میں سیاسی، سماجی، تاریخی، جمالیاتی، فلسفیانہ، صوفیانہ اور مذہبی رو سے ادب کو دیکھا گیا ہے۔ اس طرح ''مقدمہ'' خالص تنقید کی کتاب تو نہ ہوئی البتہ ادب پر ادھر اُدھر کے جائزوں کا ایک ملخص ہوگیا۔ اس کے برعکس ہماری تنقیدی روایت میں فارسی زبان کے قواعد اور بلاغت پہ حضرت امیر خسرو کی ''اعجازِ خسروی'' موجود ہے۔ مقدمہ میں نہ تو نکات انشاء کے ''دریائے لطافت'' کی چاشنی موجود ہے اور نہ شبلی کی ''شعر العجم'' جیسی تحقیق کا پتا چلتا ہے۔ البتہ یہ مولانا حالی کا ادب سے شوق اور قوم کی طرف جذبۂ خلوص ہی تھا جس نے انہیں ''مقدمہ'' لکھنے پر اکسایا اور انہوں نے اس تصنیف سے ادبی حلقوں میں ایک نیا ولولہ اور دلچسپی پیدا کردی۔

مولانا حالی نے جو کچھ قوم اور اردو ادب کے لیے کیا وہ یادگار رہے گا لیکن

صرف اتنا اشارہ ضرور ہے کہ ان کے ذہنی ارتقاء میں بیک وقت دو مساوی اور متضاد دھارے یوں چل رہے تھے کہ وہ لفظاً و معناً مغربی (خصوصاً انگریزی) ادبی روایات و اقدار کو بعینہ ہمارے یہاں رائج کرنا چاہتے تھے اور دوسرا یہ کہ جس قومی بہبود اور فلاح کے جذبے سے وہ سرشار تھے، اس نے قوم کو دور حاضر کی ضرورتوں سے روشناس کرایا۔

پہلی بات کے ضمن میں محمد حسن عسکری صاحب فرماتے ہیں کہ

''جو چیز ایک ادب کو دوسرے ادب سے الگ کرتی ہے وہ طرز احساس کا فرق ہے۔ لیکن حالی کے زمانے میں لوگوں نے پیروی مغرب کے معنی یہ سمجھے کہ چڑیوں اور پھولوں پر نظمیں لکھی جائیں کیونکہ مسٹر ورڈز ورتھ بھی یہی کرتے تھے۔ یا پھر شاعری کے ذریعے لوگوں کا اخلاق درست کیا جائے۔ کیونکہ یہ میکالے نے کہا ہے۔ غرض حالی کے زمانے سے لے کر آج تک ہمارے یہاں پیروی مغرب اس طرح ہوئی ہے اور اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ ہمارے ادب سے ہر قسم کے معیار بالکل ہی غائب ہوگئے۔ ہمارے نقاد کہتے رہے ہیں کہ اردو ادب مغربی ادب کے برابر پہنچ گیا۔ پرانے خیال کے بزرگ کہتے ہیں کہ ہمارے پاس جو کچھ تھا وہ بھی گنوا بیٹھے۔ پیروئ مغرب کے صرف ایک ہی معنی ہو سکتے تھے اور وہ یہ کہ ہم مغرب کا طرز احساس قبول کرلیں۔ لیکن ہم نے تو تھوڑی دیر کے لیے رک کے یہ بھی نہیں سوچا کہ ہمارا طرز احساس کیسا تھا اور اس میں کوئی تبدیلی آئی یا نہیں۔'' (۴۷)

عسکری صاحب کی رائے سے ظاہر ہے کہ حالی کے بعد جو بھی ادب وجود میں آیا جس میں مغربی طرز تحریر کے فکر کا دخل ہو وہ محض سطحی اثرات تھے جو ہم نے اخذ کیے اور جن کو ہم صحیح معنوں میں اپنی روایتوں اور ادبی کاوشوں میں مفید طور پر شامل نہ کر سکے اور نہ کر سکتے ہیں۔ اس کے نتیجے میں جو کچھ ہمارے ادب میں کام ہو رہا تھا وہ بھی نہ ہوا اور ہم اپنے کام اور نصب العین سے بھٹک گئے۔ ہماری ادبی سرگرمیوں کے بارے میں عسکری صاحب اپنی رائے کا خلاصہ یوں پیش کرتے ہیں:

''آج کل ادبی جمود حالی کے 'اب آؤ، پیروی مغرب کریں' سے پیدا ہوا ہے۔ حالی کے زمانے سے لے کر آج تک ہمارے ادب کی بدقسمتی یہ رہی ہے کہ ہم

نے پیروی مغرب کا ارادہ تو کرلیا۔ لیکن ادب کے بارے میں اصول سازی زیادہ تر ایسے لوگوں نے کی جنہوں نے مغربی ادب نہیں پڑھا تھا۔ صرف مغربی ادب کی تاریخ کا انڈکس پڑھا تھا۔ ہمارے یہاں جب مغربی شاعری کی تقلید شروع ہوئی تو ورڈز ورتھ کی پیروی میں لوگ فطری مظاہر میں خدا کا جلوہ ڈھونڈنے لگے۔ میں نے غلط کہا ڈھونڈنے کہاں لگے! پھر تو احساس کی تبدیلی شروع ہوجاتی ہے۔ صرف یہ بتانے لگے کہ فطرت میں خدا کا جلوہ نظر آتا ہے۔ یعنی چیزوں کو دیکھنے کے بجائے چند خیالات اور تصورات نظم ہونے لگے۔" (۴۸)

معین احسن جذبی نے اپنی کتاب "حالی کا سیاسی شعور" کے حرف اول میں لکھا ہے کہ:

"حالی اگرچہ سرسید کے توسط سے اپنے دور کے بیشتر مسائل سے روشناس ہوئے لیکن ان مسائل کو وہ عام طور پر سرسید کے نقطۂ نظر سے نہیں دیکھتے۔ مثال کے طور پر مذہب کے بارے میں ان کے خیالات سرسید سے مختلف ہیں۔ تعلیمی تصورات کی نوعیت جداگانہ ہے۔ معاشی لائحہ عمل بھی وہ نہیں جو سرسید نے پیش کیا تھا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ سیاسی افکار و مقاصد میں نمایاں فرق ہے۔" (۴۹)

جذبی کا مذکورہ بالا بیان کچھ صحیح نہیں کیونکہ مورخین اور مبصرین نے اگر سرسید کے رفقاء میں سے کسی کے ذہنی، معاشی، سیاسی، ادبی اور دیگر قومی مسائل سے متعلق نظریوں اور سرسید کے نظریوں میں قریب تر ہم آہنگی دیکھی تو وہ حالی میں دیکھی۔ بلکہ متذکرہ کتاب میں حالی کے سیاسی شعور کا جائزہ لینے سے پہلے مصنف نے ایک مکمل باب بعنوان "انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان مفاہمت کی کوشش" (سرسید کی تحریک) پر لکھا ہے۔ (۵۰)

گو جذبی صاحب نے کوشش کی ہے کہ حالی کی نظموں اور دیگر تحریر دعوامل سے ان کے کسی باقاعدہ اور مستقل سیاسی شعور کا پتا لگائیں لیکن ایسی بامعنی کوئی چیز نمایاں نہیں ہوسکی۔ تاہم حالی کی زندگی میں ایسے مثبت پہلو نمایاں ہیں جن کا برصغیر کے مسلمانوں پر انیسویں صدی کے بعد یقینی اثر پڑا۔ حالی کی ادبی خدمات اور ان کے ذہن پر کن اثرات

اور واقعات نے اثر کیا وہ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان کی کتاب ''حالی کا ذہنی ارتقاء'' میں ملیں گے۔ اس کتاب میں حالی کے ذہن پر اور ان کی تخلیقات و دیگر قومی خدمات کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔ خصوصاً ''مولانا حالی کا تعمیری ادب'' کے عنوان سے جو ڈاکٹر صاحب نے ترتیب وار جائزہ لیا ہے، اس میں حالی کو ہر زاویہ سے پرکھا گیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے مولانا کو ''ہندوستان کے مسلمانوں کے خیالات میں ایک انقلاب عظیم'' (۵۱) لانے کا موجب ٹھہرایا۔ ڈاکٹر مصطفیٰ خاں صاحب بیان کرتے ہیں کہ نیچرل شاعری اور مناظر قدرت کی ترجمانی ۱۸۷۴ء میں لاہور کی انجمن پنجاب کے مناظرے سے شروع ہوئی۔ ''مسدس'' کے بارے میں ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں کہ

''۱۸۷۹ء میں سرسید کی تحریک پر مسدس لکھا جو بے مثل ادبی شاہکار ہے اور قومی شاعری کا زبردست کارنامہ ہے۔ اس کے ذریعے خود صنف مسدس کو وسعت بخشی ہے۔'' (۵۲)

آگے چل کر ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ

''اسی زمانے میں'' عرض حال یا قصیدۂ غیاثیہ لکھا جو اپنی سلاست اور درد واثر میں اردو کا بہترین قصیدہ قرار دیا جاتا ہے۔ کون اردو داں ہے جو اس کے ابتدائی شعر سے واقف نہیں؟''

اے خاصۂ خاصانِ رسل وقتِ دعا ہے
امت پہ تری آکے عجب وقت پڑا ہے

حقیقت یہ ہے کہ یہ قصیدہ اپنے موضوع کے اعتبار سے اردو میں سب سے پہلا اور سب سے آخر ہوکر رہ گیا۔'' (۵۳)

تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ سرسیّد کی تحریک اور ان کے رفقاء نے انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں برصغیر کے مسلمانوں پر ہمہ گیر اثرات چھوڑے۔ ان اثرات نے مسلمانوں کے ہر شعبہ زندگی پر گہرے نشان ثبت کیے۔ انگریزوں کی صد سالہ غلامی کا سکہ ہمارے دل و دماغ پر بٹھا دیا۔ اگر ہم آج کل کے کسی مورّخ کے حوالے سے انیسویں صدی کے حالات کا جائزہ لیں تو طرفداری کا شائبہ یا خدشہ ہوسکتا ہے۔

اکبرالہ آبادی کی رائے شاید سرسیّد کے ہمعصر ہونے کی وجہ سے بے لاگ نہ سمجھی جائے۔ اس لئے اس باب کے اختتام میں چکبست کے ایک مضمون ''اردو شاعری'' سے اقتباس پیش کیا جاتا ہے تاکہ حالی اور اس کے دور کا ایک متوازن اور سنجیدہ تبصرہ دیکھا جاسکے۔ چکبست فرماتے ہیں:

''دماغی اور روحانی غلامی نے طبیعتوں کا رنگ کچھ ایسا پلٹ دیا کہ ہم حکمران قوم کے اندازِ معاشرت کی تقلید کو تہذیب و تربیت کا جوہر سمجھنے لگے۔ قومی بے خبری کے عالم میں ہمیں اپنے قدیم ادب یا لٹریچر سے حجاب آنے لگا۔ انگریزی زبان میں کمال پیدا کرنا تعلیم و تربیت کا معیار ہوگیا۔ اردو یا ہندی کی زبان دانی کی یاد تک دل سے فراموش ہونے لگی۔ ایسے اہل قلم و اہل زبان پیدا ہوگئے جو انگریزی میں فصاحت کے دریا بہاسکتے تھے مگر اپنی مادری زبان کو جنت نصیب بزرگوں کی ناواقفیت و کم نصیبی کا ورثہ سمجھتے تھے جیسا کہ لازمی تھا۔ جس طرح زندگی کے اکثر شعبوں میں مغربی تہذیب کا نمائشی پہلو ہماری نظروں میں سما گیا اور اصلی جوہروں سے نگاہیں آشنا نہ تھیں۔ اسی طرح انگریزی نظم کے ظاہری رنگ و روپ کو ہم حسن سخن کا معیار سمجھنے لگے۔ میر و سودا، آتش و غالب و انیس نے اپنی شاعری سے جو چراغ روشن کیے انہیں زمانے کی ہوا بھی پورے طور سے گل نہیں کرسکی ہے۔ انگریزی تعلیم نے ملک میں رفتہ رفتہ جو بیداری پیدا کی ہے اسے بھول جانا قومی احسان فراموشی ہے۔ مگر اس تعلیم کا ایک صریحی اثر ہمارے قومی اخلاق پر بہت خراب پڑا۔ وہ یہ کہ تعلیم محض ذریعہ معاش ہوگئی۔ علم و ادب کی تحصیل سے جو روحانی سرور کا سرمایہ دلوں کو حاصل ہوتا ہے وہ بالکل نظرانداز ہوگیا۔ وہ لطیف جذبات و خیالات جن کا تازہ کرنا تعلیم کا اصل منشاء ہے اور جن کی نشوونما سے انسان دنیا کے گرد و غبار سے ہٹ کر روحانی لطافتوں کا حظ اٹھاسکتا ہے، روز بروز سرد ہوتے جاتے ہیں۔ ہمارے تعلیم یافتہ حضرات کے معیار سخن کا دارومدار بہت کچھ انگریزی شاعری کی غلط تعبیر پر ہے۔ انگریزی نظم کے اس لطیف پہلو سے پورے طور پر آشنا نہیں ہیں، جس کی بنیاد جذبات کی لطافت و نزاکت پر ہے اور جو اصلی جزو شاعری ہے۔ انگریزی نظم ان کے دماغ کو ضرور روشن کردیتی ہے۔ مگر ان کے دلوں میں جذبات کی آگ نہیں بھڑکاتی۔ چنانچہ نئی تعلیم کے معصوم بندے یہ خیال

کرنے لگے ہیں کہ شاعری کی وقعت کا دارومدار محض خیالات کی بلندی و پاکیزگی پر ہے۔ جس زبان میں انگریزی شاعری ہے اس زبان کے الفاظ سے ہمارے کان قدرتی طور سے غیر مانوس ہیں۔ اس کا قدرتی نغمہ ہمارے لیے خلق نہیں ہوا ہے۔ مغربی دنیا کے قدیم مذہبی اور قومی کارنامے جو وہاں کی بدولت وہاں کے سورماؤں اور پیمبران دین کی ذات کے ساتھ وابستہ ہیں اور جن کی بدولت وہاں کے اکثر دریا، پہاڑ یا اکثر قدرتی منظر قومی شاعری کے سرمایۂ ناز ہوگئے ہیں، ہمارے دلوں میں تاثیر کی گرمی نہیں پیدا کر سکتے۔ ایسی حالت میں مغربی تعلیم کے اصلی شاعرانہ پہلو کا اندازہ کرنا جس کا تعلق خاص جذبات سے ہے اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے۔ اردو زبان پر مولانا حالی کا جو احسان ہے اس کی یاد دلوں میں ہمیشہ تازہ رہے گی۔ مولانا مرحوم غالباً پہلے شخص تھے جنہوں نے یہ آواز بلند کی کہ زمانے کے ساتھ اردو شاعری کو بھی نیا لباس بدلنا چاہیے اور یہ معمولی بات نہ تھی۔ مگر اپنے انگریزی دان احباب کی مدد سے انگریزی شاعری کا جو معیار موصوف نے قائم کیا اور جس کے سانچے میں اردو شاعری کو ڈھالنا چاہا، وہ اس عیب سے خالی نہ تھا جس کا ابھی ذکر ہو چکا ہے۔ اس عیب کا اثر مولانا کے نئے رنگ کے کلام میں کثرت سے پایا جاتا ہے۔ مولانا کی ایک رباعی تمثیلاً یاد آ گئی۔''

دھونے کی ہے اے ریفارمر! جا باقی
کپڑے پہ ہے جب تلک دھبا باقی
دھو شوق سے کپڑے کو پہ اتنا نہ رگڑ
دھبا نہ رہے کپڑے پہ نہ کپڑا باقی

جو خیال ان دو شعروں میں نظم کیا گیا ہے وہ نہایت اعلیٰ درجہ کا اصول علاج ظاہر کرتا ہے۔ مگر اظہار خیال کا طریقہ شاعرانہ نہیں۔ اگر پاکیزہ و سلیس نثر میں یہ خیال ادا کیا جائے تو اس نظم سے زیادہ دلکش ثابت ہوگا۔ ہمیں افسوس سے لکھنا پڑتا ہے کہ مولانا حالی نے اردو شاعری کی اصلاح میں اپنے اصول اصلاح کو مدنظر نہیں رکھا۔ اردو شاعری کے دامن پر جو داغ دھبے تھے انہیں اس طرح صاف کرنے کی کوشش کی کہ نہ داغ دھبے باقی رہے نہ ہی دامن کا کوئی تار باقی رہا۔ اگر آتش و انیس و غالب کی شاعرانہ وقعت کا صحیح اندازہ ہم سے نہ ہوسکا تو ان کی شاعری کا قصور نہ تھا۔ بلکہ اپنی قومی بے خبری کے عالم میں جہاں ہم نے زندگی کے بہت سے معاملات میں مغربی

تہذیب کے اکثر اصولوں کی غلط تعبیر کی، وہاں انگریزی شاعری کے غیر صحیح اندازے سے ہم نے اپنا مذاقِ سخن بھی الٹا سیدھا قائم کرلیا۔ زبان و شاعری کی آئندہ اصلاح و ترقی کے لیے قدیم شعراء کے اندازِ سخن اور رنگِ بیان کا صحیح اندازہ کرنا ہمارے لیے نہایت ضروری ہے کیونکہ جس غیر صحیح مذاقِ سخن کی بنیاد پر قدیم رنگِ سخن کی قدر نہ کرسکے اس کی مدد سے ہم زبان و شاعری میں نئے جوہر نہیں پیدا کرسکتے۔(۵۴)

جیسا کہ چکبست نے بتایا حالی مغربی ادب کی ''فطرت پرستی'' سے صحیح طور پر واقف نہ تھے لیکن فرض کرلیا جائے کہ وہ براہِ راست انیسویں صدی کا انگریزی ادب پڑھ بھی لیتے تو بھی اپنی ادبی روایت کا سچا احترام کیے بغیر اس کی بنیادی خامی ان کی سمجھ میں نہ آتی۔ جس قسم کی ''فطرت پرستی'' حالی کے پیش نظر تھی وہ مغرب میں بھی تقریباً پندرہویں اور سولہویں صدی سے شروع ہوئی اور اس کی آخری شکل بیسویں صدی کا ''جدید ادب'' اور ''جدید مصوری'' ہے۔ اس تحریک کا بنیادی اصول یہ ہے کہ انسان کو سب سے بڑی حقیقت سمجھا جاتا ہے اور اس لیے اس تحریک کو انسانیت پرستی یا ہیومنزم کا نام دیا جاتا ہے۔ اس تحریک کے ابتدائی دور میں اس نقطۂ نظر کو یونانی تہذیب کی پیروی سمجھا جاتا تھا۔ اسی لیے اس ابتدائی دور کو کلاسیکیت بھی کہا جاتا ہے۔

اب دیکھئے کہ اس تحریک کے آخری دور یعنی بیسویں صدی کے ''جدید'' فن اور ادب کا ایک ممتاز نمائندہ اس پوری تحریک کی روح کو کس طرح بے نقاب کرتا ہے۔ البیر گلیز (Albert Gleizes) جدید مصوروں میں ایک ممتاز حیثیت رکھتا ہے اور خصوصاً فن کے بارے میں نظریہ سازی کے لحاظ سے نمایاں ہے۔ اس نے جنوری ۱۹۳۹ء میں ایک فرانسیسی رسالے میں مضمون بعنوان ''روایت اور جدیدیت'' لکھا ہے۔ وہ روایتی فن اور ''کلاسیکی'' فن کو ایک دوسرے کے متضاد سمجھتا ہے کیونکہ ''کلاسیکی'' فن و ادب کی بنیاد ''انسان پرستی'' پر ہے، اس کے برخلاف روایتی فنِ ادب انسان کو مرکز بنا کر اس کے ذریعے دوسرے حقائق کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ چنانچہ اس نے روایتی نقطۂ نظر کا نام ''انسان مرکزیت'' رکھا ہے۔ (یہاں اس امر کی تصریح بھی ضروری ہے کہ یہ نقطۂ نظر بھی

صرف مغرب کی ادبی اور فنی روایت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس کے برخلاف مشرق کی ادبی روایت انسان کے بجائے خدا کو مرکز قرار دیتی ہے) آگے چل کر گلیز (Gleizes) کہتا ہے "روایت کے مطلب ہے کائنات کا سچا علم۔ روایت مختلف قسم کے تجربات کرتی رہتی ہے اور اپنے آپ کو اوضاع کے ایک پورے سلسلے میں ظاہر کرتی ہے۔ یہ اوضاع انسان کی کمتر حقیقت سے شروع ہوکر اس کی آخری اور ماورائی حقیقت تک پہنچتے ہیں اور اس دوران میں انسان کی درمیانی حقیقت سے بھی گزرتے ہیں۔ یہ درمیانی حقیقت وہ حرکت ہے جس کے ذریعے انسان کی قلب ماہیت ہوتی ہے۔" اس کے بعد گلیز یہ بتاتا ہے کہ فن و ادب کی اصلی ترقی کس طرح ممکن ہے۔ انسانیت پرستی سے دوبارہ متعلق ہونے کے معنی ہیں رجعت قہقری، اس کے برخلاف انسان مرکزیت کے معنی ہیں "آگے بڑھنا"۔ اس کے خیال میں آخری فتح روایت کی ہوگی اور مستقبل کا فنکار اپنے فن کے بارے میں کم سوچے گا اور اپنی پوری زندگی کی روحانی تکمیل کی فکر زیادہ کرے گا۔

اس اقتباس سے واضح ہوگیا ہوگا کہ حالی جس روایتی نقطۂ نظر کو چھوڑنے کا مشورہ ہمیں دے رہے تھے یورپ کے ذہین لوگ آہستہ آہستہ اسی کی طرف واپس آرہے تھے۔ غرض حالی کا یہ حال ہوا کہ من چہ می سرائم وطنبورۂ من چہ می سرائد؟

حواشی:

(۱) "حیاتِ جاوید" از مولانا الطاف حسین حالی۔

(۲) *The life and work of Sir Syed Ahmed Khan*, by Major General G.F.I. Graham

(۳) ابتدائیہ از "سیرتِ فریدیہ"، مرتبہ محمود احمد برکاتی، ص ۱۶۔

(۴) "مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش"، از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، ص ۹۴-۹۵۔

(۵) "حیاتِ جاوید"، از مولانا الطاف حسین حالی۔

(۶) "مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش"، از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی ص ۹۷-۹۹۔

(۷) "اسلام اور ہندوستان کا جدیدیت کی جانب سفر"، از ایم۔اے کرندیکر، ص ۱۴۸۔

(۸) ایضاً، ص ۱۴۹-۱۵۰۔

(۹) "دہلی کے ذکاء اللہ"، از سی۔ ایف اینڈ روزن، ص ۵۔

(۱۰) ''علمائے ہند کا شاندار ماضی''، جلد ۴، اور ''۱۸۵۷ء جانبازان حریت'' از مولانا سید محمد میاں، ص ۱۸۶۔

(۱۱) ''مقالاتِ سرسیّد''، جلد اول تا شانزدھم، مرتبہ مولانا محمد اسمٰعیل پانی پتی۔

(۱۲) مضمون میر ولایت حسین صاحب، مطبوعہ ''کانفرنس گزٹ''، علی گڑھ۔

(۱۳) ''حیاتِ جاوید'' از مولانا حالی، ص ۱۹۱ اور ۲۱۱۔

(۱۴) ''سیرتِ فریدیہ''، ابتدائیہ از محمود احمد برکاتی، ص ۲۷۔

(۱۵) ''مقالاتِ سرسیّد''، حصۂ اول، مرتبہ محمد اسمٰعیل پانی پتی، ص ۲۴۔

(۱۶) ''مقالاتِ سرسیّد''، حصۂ اول، ص ۲۶۔

(۱۷) ''سیرتِ فریدیہ''، ص ۲۴-۲۵۔

(۱۸) ابتدائیہ ''سیرتِ فریدیہ''، مرتبہ محمود احمد برکاتی، ص ۳۹۔

(۱۹) ''قرآن کی مسلسل کہانی''، از عنایت اللہ خاں المشرقی۔

(۲۰) ''علمائے ہند کا شاندار ماضی''، از مولانا سید محمد میاں، ص ۴۳-۴۴۴۔

(۲۱) ''مسلمانوں کا روشن مستقبل''، از سید طفیل احمد، ص ۱۹۲۔

(۲۲) قومی زبان: نومبر ۱۹۶۷ء، ص ۶۔

(۲۳) مقالاتِ ناصری: از میر ناصر علی دہلوی، ص ۱۳۸۔

(۲۴) ایضاً، ص ۱۳۴۔

(۲۵) ''ابن الوقت اور نذیر احمد''، رسالہ برگِ گل، ۵۳-۱۹۵۴ء، ص ۷۳۔

(۲۶) ایضاً، ص ۷۴-۷۵۔

(۲۷) ''ہندوستان میں اسلام اور جدید تصورات''، از وائٹ بریکھٹ۔

(۲۸) ''حیاتِ سعدی''، از الطاف حسین حالی، ص ۱-۲۔

(۲۹) تذکرۂ حالی: از شیخ محمد اسمٰعیل، ص ۳۸۔

(۳۰) ''حیاتِ جاوید پر ایک نظر''، از سید محمد عبداللہ، ص ۱۱۔

(۳۱) ''چند ہمعصر'' از ڈاکٹر مولوی عبدالحق، ص ۱۵۶۔

(۳۲) کلیاتِ نثر حالی۔

(۳۳) مقدمہ شعر و شاعری، از الطاف حسین حالی۔

(۳۴) ایضاً، ص ۱۳-۱۴۔

(۳۵) ایضاً، ص ۲۰۔

(۳۶) ایضاً، ص ۲۰-۲۱۔

(۳۷) ایضاً، ص ۲۰۔

(۳۸) ایضاً، ص ۳۶۔

(۳۹) ایضاً، ص ۳۹۔

(۴۰) ایضاً، ص ۵۵۔

(۴۱) ایضاً، ص ۱۰۲۔

(۴۲) ایضاً، ص ۱۰۵۔

(۴۳) ایضاً، ص ۱۰۷۔

(۴۴) ایضاً،ص ۱۲۱۔ (۴۵) ایضاً،ص ۱۲۵۔

(۴۶) ''چند ہم عصر''،از ڈاکٹر مولوی عبدالحق،ص ۱۶۴۔

(۴۷) ''ستارہ یا بادبان''،از محمد حسن عسکری،ص ۲۲-۱۲۶۔

(۴۸) ایضاً،ص ۱۲۶-۱۳۱۔ (۴۹) ''حالی کا سیاسی شعور''،از معین احمد جذبی،ص ۱۷۔

(۵۰) ''حالی کا سیاسی شعور''،ص ۵۲۔

(۵۱) ''حالی کا ذہنی ارتقا''،از ڈاکٹر غلام مصطفےٰ خاں،ص ۲۵۲۔

(۵۲) ایضاً،ص ۲۴۶۔ (۵۳) ایضاً،ص ۲۴۸۔

(۵۴) ''مضامین چکبست''،ص ۱۸۸،۱۲۸۔

باب پنجم

تصوّرِ فطرت

سرسیّد نے فطرت کا مغربی تصوّر کیوں اختیار کیا؟

اس سے پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ برصغیر پر نہ صرف انگریزوں کا سیاسی اقتدار قائم ہوا بلکہ مغربی افکار بھی آہستہ آہستہ ہمارے معاشرے میں نفوذ کرتے گئے۔ یہ بھی ہم واضح کر چکے ہیں کہ سب سے پہلے ہندوؤں نے مغربی افکار کو قبول کرنا شروع کیا اس کی بڑی وجہ سیاسی تھی۔ سیاسی رقابت دراصل مسلمانوں اور انگریزوں کے درمیان تھی۔ انگریز کوشش کررہے تھے کہ مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کو ختم کر کے اپنا تسلط قائم کریں۔ اس سلسلے میں انہوں نے ہندوؤں کا تعاون حاصل کرنے کی کوشش کی اور یہ کام سب سے پہلے بنگال میں شروع ہوا۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ بنگال کے ہندو عمومی طور پر مسلمانوں کے سیاسی دشمن بن چکے تھے۔ کیونکہ اٹھارہویں صدی کے تقریباً وسط میں جب سراج الدولہ کو انگریزوں کے ہاتھوں شکست ہوئی تو ان کی وفات پر یہ پُر درد شعر ان کے ہندو وزیر چندولال شاداں ہی نے کہا تھا:

غزالاں تم تو واقف ہو کہو مجنوں کے مرنے کی
دیوانہ مر گیا آخر کو، ویرانے پہ کیا گزری

لیکن مسلمان تجارت سے الگ تھے اور تجارت ہندوؤں کے ہاتھ میں تھی۔ انگریز تاجروں کی حیثیت سے ہی وارد ہوئے تھے، اس لیے لازمی تھا کہ ہندو تاجروں اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے درمیان تعاون بڑھے۔ ایک طرف مسلمان سیاسی اقتدار کھو بیٹھے، دوسری طرف معاشی اعتبار سے بھی کمزور ہوتے گئے۔ ادھر ہندو تاجروں کو انگریزوں سے مالی فائدہ پہنچ رہا تھا اس لیے یہی طبقہ تھا جس نے سب سے پہلے انگریزوں کے فکری

اثرات قبول کیے اور ساتھ ہی مسلمانوں سے معاشی رقابت کا جذبہ بہ وجوہ ان کے اندر بھڑک اُٹھا۔ اوپر ہم دیکھ چکے ہیں کہ مغربی اور خصوصاً پروٹسٹنٹ اثرات کے ماتحت راجہ رام موہن رائے نے نہ صرف معاشرتی رسوم میں اصلاح شروع کی بلکہ ہندو مذہب کی ایک نئی ترمیم شدہ شکل ایجاد کردی جو ہندو دھرم کے بجائے پروٹسٹنٹ مذہب اور اٹھارہویں صدی کی ''خدا پرستی'' سے زیادہ قریب تھی۔ اس طرح مغربی افکار کو برصغیر میں ایک پناہ گاہ مل گئی۔ راسخ العقیدہ ہندوؤں نے راجہ رام موہن رائے کی سخت مخالفت کی اور ان کی برہمو سماج کی تحریک آہستہ آہستہ ختم ہوگئی لیکن بہت سے مغربی تصورات ہندو معاشرے میں پھیل گئے۔ اس رجحان کو ایک اور طرف سے بھی تقویت ملی۔ انگریز تاجر اپنے ساتھ مشنری بھی لائے تھے جنہوں نے بازاروں میں ہندوؤں اور مسلمانوں سے مناظرے شروع کردیئے۔ لیکن دوسری طرف سر ولیم جونز جیسے انگریزوں نے سنسکرت کتابوں کے ترجمے کی طرف توجہ دی۔ ان ترجموں کے ذریعے یورپ میں گوئٹے اور شوپن ہاور جیسے بڑے شاعر اور مفکر ہندوؤں کی مقدس کتابوں کی تعریف میں رطب اللسان ہوگئے۔ مگر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ یہ مغربی مفکر ہندوؤں کی مقدس کتابوں کا مطالعہ اپنے افکار کی روشنی میں کررہے تھے اور ان کی تفسیروں کا اصل سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔ لیکن جب ہندوؤں نے دیکھا کہ ہمارے فاتح ہماری کتابوں کی اتنی تعریف کررہے ہیں تو انہوں نے مغربی لوگوں کی تفسیر کو قبول کرنا شروع کردیا۔ یہ بات ۱۸۷۵ء کے قریب فرانسیسی مستشرق گارساں دتاسی نے بھی دیکھی اور اس پر تبصرہ بھی کیا۔ بتدریج ہمارے زمانے تک آتے آتے تو یہ حال ہوا کہ انگریزی دان ہندوؤں میں اب یہ مغربی تفسیر ہی ہندو فلسفے کے نام سے رائج ہے، حتیٰ کہ ڈاکٹر رادھا کرشنن جیسے فلسفی بھی مغربی تفسیر سے متاثر ہیں۔ اس موضوع پر رینے گینوں کے تبصروں کا مجموعہ دیکھنا چاہیے جو حال ہی میں *Etudes sur l' Hindouisme* کے نام سے شائع ہوا ہے۔

ایک طرف تو ہندوؤں میں مغربی افکار پھیلتے گئے، دوسری طرف افسوس کہ بعض حلقوں میں مسلمانوں اور اسلام سے عناد بھی پیدا ہوتا گیا۔ حتیٰ کہ راجہ رام موہن

رائے جو 'صلح کل' کے لیے مشہور ہیں، انہوں نے عربی اور فارسی کی تعلیم بھی پائی تھی اور مغل بادشاہ کی طرف سے سفیر بن کر انگلستان گئے تھے۔ مگر دیکھئے کہ وہ بھی مسلمانوں کے بارے میں لکھتے ہوئے راہِ اعتدال سے ہٹ گئے۔ فرماتے ہیں:

''عقلمند اور اچھے لوگوں کا ہمیشہ یہ قاعدہ رہا ہے کہ زیر دستوں کی کبھی دل آزاری نہیں کرتے۔ اگرچہ ان کے تحت بسنے والے لوگ ان کے اقتدار اور رعب داب سے مرعوب ہوتے ہیں۔ لیکن حاکم طبقہ ماتحت باشندوں کے احساسات کو مجروح کرنے کے لیے سوچ بھی نہیں سکتا۔ لیکن ہم لوگوں کو (ہندوؤں کو) نو صدیوں سے (مسلمانوں کے ہاتھوں) کیسی کیسی ذلتوں کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ محض اس لیے کہ ہم زیادہ شائستہ اور مہذب تھے اور جانوروں کی قربانی کرنے سے بھی پرہیز کرتے تھے اور مسلمانوں نے، جنہوں نے ہندوستان فتح کیا، ہندوؤں کے مذہب اور رسم و رواج سے بے اعتنائی برتی اور ان کے جرنیلوں نے جو کہ خود خدا کی ذات سے بھی منکر تھے، ہندوستان کے خدا پرست باشندوں کا مذاق اڑایا اور اگر انہوں (یعنی انگریزوں) نے گذشتہ وحشی فاتحوں کی طرح مقامی مذہب سے چھیڑ چھاڑ کی تو وہ خلاف عقل ہوگا۔''(۱)

مختصر یہ کہ ہندوؤں نے مغربی افکار کو بڑی فراخدلی سے قبول کیا۔ اس کے برخلاف مسلمانوں نے فی الجملہ ان سے بے اعتنائی برتی۔ بلکہ خاندان شاہ ولی اللہ نے یہ منظم تحریک شروع کی کہ اسلامی علوم کو اردو میں منتقل کرکے عوام میں پھیلایا جائے۔ یہ ٹھیک ہے کہ اکا دکا مسلمان ایسے بھی تھے جنہوں نے اپنے انگریز دوستوں کے ذریعے مغرب کے بعض افکار اپنا لیے تھے۔ مثلاً یوسف خاں کمبل پوش انگلستان سے ۱۸۳۸ء میں لوٹا اور اس کا سفرنامہ ۱۸۴۷ء میں دہلی سے شائع ہوا۔ بعد ازاں ۱۸۷۳ء میں اسے نولکشور لکھنؤ نے چھاپا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ انیسویں صدی کے شروع ہی میں اٹھارہویں صدی کی ''خدا پرستی'' کا اثر قبول کرچکے تھے اور اس پر فخر بھی کرتے تھے۔ مگر ایسے مسلمان آٹے میں نمک کے برابر تھے۔

لہٰذا ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہوں گے کہ سرسیّد پہلے مسلمان تھے جنہوں نے

مغربی افکار کو مسلمانوں سے قبول کروانے کی خاطر مہم چلائی اور ایک منظم تحریک کی بنیاد ڈالی۔ ۱۸۵۷ء کے بعد سرسید کی خواہش اور کاوش نہایت مخلصانہ طور پر یہ رہی کہ انگریزوں کے ہاتھوں مسلمانوں کو اور زیادہ نقصان نہ پہنچنے پائے۔ اس کا طریقہ انہوں نے یہ تجویز کیا کہ مسلمانوں اور انگریزوں کے درمیان مصالحت کرائی جائے۔ اس پر بعض لوگوں نے ان پر انگریز پرستی کا الزام لگایا۔ لیکن ڈاکٹر اشرف جیسے کمیونسٹ لیڈر نے اس معاملے میں سرسیّد کی مدافعت کی ہے اور علی گڑھ میگزین کے سرسید نمبر میں ایک طویل مضمون ان کی حمایت میں لکھا ہے اور ثابت کیا ہے کہ اس وقت سیاست اور معاشیات کے میدان میں مسلمانوں کے لیے اور کوئی چارہ کار نہ تھا۔

ساتھ ہی سرسیّد کے دل میں یہ آرزو بھی تھی کہ مسلمان سیاسی، سماجی اور تہذیبی میدان میں ترقی کریں۔ یہ آرزو بھی مخلصانہ تھی جس کی تعریف حاجی امداد اللہ صاحب (مہاجر مکی) نے بھی سرسیّد کے نام اپنے خط میں کی ہے کہ مسلمانوں پر انگریزوں کی فتح کی اصلی وجہ وہ صنعتی ایجادات تھیں جو وہ اپنے ساتھ لائے تھے۔ مسلمانوں کے ابھرنے کا طریقہ بھی یہی تھا کہ وہ انگریزوں سے ان نئے فنون کو سیکھیں۔ حاجی امداد اللہ صاحب اور مولانا محمد قاسم نانوتوی اور دوسرے علماء کی بھی یہی رائے تھی۔ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ علماء انگریزی پڑھنے کے مخالف تھے مگر انگریز نئے فنون کے ساتھ کچھ نئے علوم بھی لائے تھے۔ علماء کی رائے تھی کہ مسلمان انگریزوں کے فنون سیکھیں اور ان کا فلسفہ اور ادب چھوڑ دیں لیکن سرسیّد نے زیادہ زور مغربی فلسفے اور ادب پر دیا۔ یہاں سے علماء اور سرسیّد کا اختلاف رائے شروع ہوا۔ سرسیّد انگریزوں کی سیاسی اور صنعتی طاقت سے اتنے مرعوب ہوگئے کہ مغربی فلسفہ اور ادب تو الگ رہا انہیں انگریزوں کے کھانے پینے اور اٹھنے بیٹھنے کے طریقے تک مسلمانوں سے بہتر معلوم ہونے لگے اور اپنے طور طریقے انہیں گھٹیا نظر آنے لگے، اس میں انہیں اتنا غلو ہوا کہ وہ یہ سمجھ بیٹھے کہ جب تک مسلمان انگریزوں کا طرزِ فکر اور انہیں کے رسم و رواج اختیار نہیں کریں گے دنیاوی ترقی نہیں کر سکتے۔ اب انہوں نے مسلمانوں کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ سائنس اور متعلقہ فنون کی تعلیم کے حصول

کے ساتھ ساتھ انہوں نے اس بات کی کاوش کی کہ مسلمان مغربی انداز فکر اختیار کریں۔ یہاں انہیں سب سے بڑی رکاوٹ یہ نظر آئی کہ کائنات کی نوعیت اور ماہیت، تخلیق کائنات وغیرہ مسائل کے بارے میں اسلام ایک رائے رکھتا ہے اور انیسویں صدی کی مغربی سائنس اور فلسفہ کچھ اور۔ لہٰذا سرسید نے سوچا کہ اگر قرآن شریف کی تفسیر مغربی افکار کے نقطۂ نظر سے کی جائے تو مسلمان مغربی اندازِ فکر کو آسانی سے قبول کرلیں گے۔ اس منطق کے سہارے چلتے چلتے وہ کہاں سے کہاں جا پہنچے اور نتائج وعواقب پر غور کرنے کی ضرورت بھی نہ سمجھی۔ مغربی طور طریقے جن کے سرسید دل دادہ تھے، ان کی حقیقت آج واضح ہورہی ہے۔ ابھی امریکہ کے مشہور ہفتہ وار رسالے ''نیوز ویک'' (۱۷ر دسمبر ۱۹۷۳ء) کے مدیر کے نام ڈاکٹر این۔ ڈی چیروکوپال (Cherukupalle) کا خط شائع ہوا ہے۔ یہ صاحب ''ایک ترقی یافتہ ملک'' کی طرف سے ''ایک ترقی پذیر ملک'' یعنی انڈونیشیا میں مشیر بنا کر بھیجے گئے ہیں اور ان کا کام یہ ہے کہ معاشی ترقی کیلئے پیداوار کس طرح بڑھائی جائے اور پیداوار کو استعمال کس طرح کیا جائے، اس پر مشورہ دیں۔ موصوف لکھتے ہیں کہ دراصل آج تو ضرورت اس بات کی ہے کہ غیر ترقی یافتہ ممالک ہی دنیا کو یہ سبق دیں کہ چاند پر انسان کو اتارنے، ہر خاندان کا دو دو کاریں رکھنے اور اس ضمن میں کوڑے کباڑ کے ڈھیر کی ''پیداوار'' سے کہیں زیادہ اہم کوڑے کرکٹ کا ازسرِنو استعمال، اسراف سے بچنا، عوامی قصے، دیوتاؤں کے افسانے اور داستانیں ہیں۔

ایک مغربی نژاد عالم اور ماہر کے قلم سے نکلی ہوئی یہ سطریں سرسیّد کی نظر سے گزرتیں تو نہ معلوم ان کا کیا حال ہوتا۔ اگر عواقب ونتائج پر سرسیّد کی نظر نہ تھی تو خیر، اسے بھی درگزر کیا جا سکتا ہے۔ لیکن سرسیّد کی اصل خامی یہ تھی کہ وہ اپنے زمانے کے مغربی افکار سے بھی سرسری واقفیت رکھتے تھے۔ اور ان افکار کی تاریخ سے تو وہ قطعاً بے خبر تھے، مگر اپنی بے خبری کو ہی اُنہوں نے علم سمجھا، اور قرآن شریف کے معانی میں تحریف سے بھی نہ رُکے۔

سرسیّد کی ان تمام خیال آرائیوں کی بنیاد دو لفظوں پر تھی۔ ایک تو ''فطرت'' اور

دوسرے ''عقل''۔ ''فطرت'' کو انہوں نے خصوصیت کے ساتھ ہر چیز کا معیار بنایا تھا۔ سوال یہ ہے کہ انسانی تاریخ میں لفظ ''فطرت'' کے کیا معانی ہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ انسانی تاریخ کی تمام دینی روایتوں اور تہذیبوں میں ''فطرت'' کے معنی ایک ہی رہے ہیں، اور یہ وہ معنی ہیں جو سرسیّد کی ''نیچر'' سے کوئی مطابقت نہیں رکھتے۔ صرف یورپ ہی ایک ایسی جگہ ہے، جہاں ''فطرت'' کو ایک دوسرے معنی پہنائے گئے۔ اور یورپ میں بھی اس سلسلے کا آغاز یعنی سولہویں صدی کے قریب ہوا۔ یہ رجحان اپنے عروج کو انیسویں صدی میں پہنچا۔ مگر اس تین سو سال کے عرصے میں بھی خود یورپ میں اس کے خلاف شدید احتجاج ہوتا رہا۔ بیسویں صدی کی سائنس نے ''فطرت'' کے اس تصور کو لایعنی بنا دیا۔ غرض جس چیز کو سرسیّد نے ایک ازلی اور ابدی حقیقت سمجھا تھا، وہ تین سو، ساڑھے تین سو سال کے اندر مرجھا کے رہ گئی۔

فطرت کے یونانی، رومی اور نوفلاطونی تصورات:

سرسیّد نے اپنا تصور فطرت اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے مغربی فکر سے اخذ کیا لیکن ان دو صدیوں میں مغربی فلسفہ بھی اپنے پیچھے ایک طویل تاریخ رکھتا ہے جو یونانی تہذیب تک پہنچتی ہے، چونکہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں فطرت کے جو تصورات پیدا ہوئے وہ یا تو براہِ راست کسی پرانے نظریے سے اخذ کیے گئے ہیں، یا کسی پرانے نظریے کی ترمیم شدہ شکل ہیں یا کسی پرانے نظریے کو بالکل ہی مسخ کیا گیا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ سب سے پہلے فکری تاریخ کا جائزہ لیا جائے۔(۲)

ہر تہذیب کی طرح قدیم یونانی تہذیب کی بنیاد بھی مذہب پر تھی، لیکن یہ کہنا تقریباً ناممکن ہے کہ اس مذہب کی نوعیت اور ماہیت کیا تھی۔ چونکہ تحریری شہادتیں مفقود ہیں، اس لیے پرانے دَور پر تحقیق کرنے والوں نے محض خیال آرائی سے کام لیا ہے۔ اس کی بہترین مثال یہ ہے کہ گلبرٹ مرے (Gilbert Murray) کی مشہور کتاب کا پہلا ایڈیشن، ''یونانی مذہب کے چار اَدوار'' (Four Stages of Greek

(Religion کے نام سے شائع ہوا۔ لیکن دوسرا ایڈیشن ''یونانی مذہب کے پانچ ادوار'' (Five Stages of Greek Religion) کے نام سے شائع ہوا۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ قدیم یونانی مذہب اسی نظریۂ توحید پر مبنی تھا جو ہر تہذیب میں پایا جاتا ہے۔ اس زمانے میں اس مذہب کی شکل ایک سلوک کے باطنی طریقے کی تھی۔ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ قدیم یونانی مظاہرِ فطرت کی پوجا کرتے تھے۔ البتہ اتنا درست ہے کہ مظاہر فطرت کو مراقبے کے لیے استعمال کیا جاتا تھا، جس طرح ہندوؤں اور چینیوں کے ہاں۔ ابتدا میں یہ مسلک ڈائیونی سس (Dionysus) دیوتا کے نام سے منسوب تھا۔ اس دیوتا کو بھی حقیقتِ عظمیٰ کی محض ایک علامت کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا۔ ان ساری تبدیلیوں کا حال رینے گینوں نے اپنی ایک کتاب میں تفصیل سے بتایا ہے جس کا خلاصہ ہم نے پیش کیا۔(۳)

رینے گینوں کہتے ہیں کہ ہر تہذیب میں زمانے کی تبدیلیوں کے ساتھ بنیادی عقائد تو وہی رہتے ہیں، مگر ان کے خارجی مظاہر بدل جاتے ہیں۔ اور ساتھ ہی سلوک کے طریقے بھی۔ چنانچہ ایک زمانہ ایسا آیا کہ یونان کے باطنی طریقوں کا مرکز اورفیوس (Orpheus) بن گیا، جس کی حیثیت قطب کی سی تھی۔ ان باطنی حلقوں کے تصورات اسلامی تصوف سے مختلف نہ تھے۔ گینوں بتاتے ہیں کہ چھٹی صدی قبل مسیح میں تقریباً سب قوموں کو روایتوں میں ہیئت کی تبدیلیاں واقع ہوتی رہیں۔ چنانچہ یونان میں اور فیوس کے طریقے کے بجائے فیثاغورث کا طریقہ (Pythagoreanism) رائج ہوا۔(۴)

یہاں فیثاغورث پر بحث کرنے سے پہلے سقراط سے پہلے کے فلسفیوں کا ذکر ضروری ہے، کیونکہ صدیوں کی بے اعتنائی کے بعد پچھلے پچاس سال سے مغرب میں ان فلسفیوں کا بہت چرچا ہے۔ اس دور کے بارے میں زیادہ تحقیقی کام دو انگریز عالموں یعنی جارج تھامسن (George Thompson) اور کارنفورڈ (Cornford) نے کیا ہے، مگر ان دونوں نے ایک مفروضہ بنا کر اس کی روشنی میں ان پرانے فلسفیوں کی تشریح کی ہے۔

یونان کے ماقبلِ سقراط زمانے پر ناواقفیت اور غیریقینیت کے اتنے دبیز

پردے پڑے ہوئے ہیں کہ فلسفہ ہو یا مذہب، تاریخ ہو یا معاشرت اس کے خدوخال کا واضح تصور محال ہے۔ جو تھوری بہت تحریری فکری اثاثہ کے طور پر ورثہ میں ملی بھی ہیں، ان کے متعلق تو وثوق سے بھی نہیں کہا جا سکتا کہ ان کا مصنف بھی وہی شخص ہے جس کی طرف وہ منسوب کی جارہی ہے یا کوئی اور۔ مثلاً سقراط کے خیالات جو ہم تک پہنچے ہیں خود اس کی کسی تحریر سے نہیں پہنچے بلکہ اس کے شاگردوں کے ذریعہ آئے ہیں اور ایسی صورت میں یہ فیصلہ کرنا ممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے کہ یہ شاگرد کس حد تک سقراط کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ اور کہاں بین السطور میں اپنے خیالات پیش کر رہے ہیں۔ تضاد کی اس فضا میں جو ان مفکرین کی بکھری ہوئی تحریروں سے پیدا ہوئی ہے، کوئی حتمی رائے قائم کرنا ممکن نہیں۔ لیکن فکرِ انسانی بغیر واضح خطوط کے کام نہیں کر سکتی، لہٰذا یونانی فلسفہ کو کوئی واضح شکل دینے کی خاطر مغربی مصنفین نے یونانی مفکروں کے پریشان اجزائے تحریر میں خود اپنی زمانے کی لادینی اور سائنسی تحریکات کو تلاش کرنا شروع کر دیا، حالانکہ اگر ہم یونانی فکر کا مقابلہ دوسرے مذاہب عالم سے کریں تو ہم کو ان میں اتنی قریبی مشابہت نظر آتی ہے جس کے بعد ان کی فکر میں طبیعیاتی عنصر کی جگہ مابعد الطبیعیاتی عنصر زیادہ گہرا اور واضح نظر آتا ہے، مثلاً تھیلز کا یہ نظریہ کہ ہر چیز پانی سے ہی بنی ہے، طبیعیاتی سے زیادہ مابعد الطبیعیاتی ہے۔ کلامِ پاک میں ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر زندہ چیز کو پانی سے پیدا کیا۔ ایک اور جگہ کلامِ پاک ہی میں ارشاد ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پانی پر تھا۔ اس سے قبل بائبل میں بھی آیا ہے کہ روحِ عظیم پانیوں پر حرکت کر رہی تھی کیونکہ فکرِ انسانی کو جغرافیائی یا تاریخی حدود میں تقسیم کرنا غیر فطری بات ہے، یہ زیادہ قرینِ قیاس ہے کہ تھیلز اور دیگر مفکرین ماقبلِ سقراط کا نظریہ طبیعیاتی نہیں مابعد الطبیعیاتی ہو اور پانی کے رموزی معنی یہاں امکانات ہوں۔ (دیکھیے: ''الیواقیت والجواہر'' از امام شعرانی)

مختصراً تھیلز (Thales) کا فلسفہ یہ تھا:

یونان میں جیومیٹری کی ابتدا تھیلز نے کی جو غالباً اس نے مصریوں سے سیکھی تھی، اہرامِ مصر کو ناپنے کا طریقہ مصریوں کو سکھایا اور ارسطو کی روایت کے مطابق یہ نظریہ

بھی پیش کیا کہ زمین پانی پر تیرتی ہے اور یہ کہ ہر چیز کی ابتدا پانی ہی سے ہوئی۔ کارن فورڈ کا خیال یہ ہے کہ مصری لوگوں کو اراضی ناپنے کا طریقہ آتا تھا اور اس علم کو جیومیٹری کی شکل دینے کا ذمہ دار تھیلز تھا اور اسی طرح یونانیوں نے علم جفر کو علم فلکیات میں تبدیل کیا اور اسی کی مدد سے تھیلز نے چھٹی صدی ق۔م کے اواخر میں سورج گرہن کی پیش گوئی کی۔ تھیلز اور اس کے ہمعصر مفکروں نے عقل کے ذریعہ آفاقی سچائی کی تلاش کی، گو بعض اوقات زندگی کی وقتی ضروریات کے لیے وہ زیادہ مفید نہ ہو۔ یہ پورا عرصہ درحقیقت فطرت کی تلاش کا تھا۔ یعنی ہمارے گردوپیش کی تمام وہ دُنیا جس کو ہم کسی طور پر جان سکتے ہیں، مکمل طور پر فطری ہے، جزوی طور پر فطری یا مافوق الفطری نہیں اور یہیں سے بقول کارن فورڈ سائنس کی ابتدا ہوئی۔ اس کی بنیادی باتیں یہ ہیں: ذات کو خارجی اشیاء سے علیحدہ کر کے دیکھا گیا اور یوں معروض کے وجود کا احساس کیا گیا۔ عقل کا اصل مقصد عمل کی ضروریات کو مدنظر رکھ کر معروض سے ربط و ضبط قائم کرنا۔ ایک ان دیکھی مافوق الفطرت ہستی کے وجود میں یقین جو کہ معروضی دُنیا کے اندر یا اس کی پشت پر موجود ہے۔ اشیاء بذاتِ خود نہ تو اہم تھیں نہ دلچسپ، ان کی اہمیت صرف اس بات سے تھی کہ ان سے ہم کیا فائدہ حاصل کر سکتے ہیں یا ان کا اثر ہم پر کیا ہوتا ہے۔ کائنات میں کچھ ایسی قوتیں بھی کام کرتی ہیں جو ہماری راہ میں مزاحم ہوتی ہیں، ان کو مافوق الفطرت دُنیا اور بعد میں دیوتاؤں کی دُنیا میں تبدیل کر دیا گیا۔ یہ سارا عمل شعوری نہیں لاشعوری تھا۔ دیوتاؤں کی اس دُنیا تک ہر شخص نہیں پہنچ سکتا تھا، ان تک مذہبی پیشوا، شاعر یا صوفی کی رسائی ہی ہو سکتی تھی۔ لیکن نئے سائنسی رجحان نے یہ فرق ختم کر دیا یعنی فطری اور مافوق الفطری وجود کا فرق مٹ گیا اور کائنات صرف فطری ہو کے رہ گئی۔ دیوی دیوتاؤں کی دُنیا اس عقلی دَور میں دور تک ساتھ نہ دے سکتی تھی، اس لیے رفتہ رفتہ غائب ہو گئی۔

اناکسی مینڈر (Anaximander) کی ایک کتاب ہم تک پہنچی ہے۔ لہٰذا اس کے متعلق ہماری معلومات خاصی یقینی ہیں۔ وہ آگ، پانی یا ہوا میں سے کسی کو زندگی کی ابتدا نہیں قرار دیتا، اس کے خیال میں وہ چیز غیر متعین اور غیر مستقل ہے اور تمام اشیاء

بالآخر اسی حالت کو پہنچ جاتی ہیں۔ اناکسی مینڈر کا ایک اور نظریہ جس نے یونانی طبعیات کو بہت متاثر کیا، یہ ہے کہ دُنیا ایک اجتماع ضدین ہے۔ سرد، گرم، خوبصورت، بدصورت، تر، خشک وغیرہ اس لحاظ سے قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ تمام اشیاء ایک جسم (Mass) سے وجود میں آئی ہیں جس میں تمام مخالف خصوصیات موجود ہیں اور اس میں دائمی حرکت کی صلاحیت موجود تھی جو کائنات کی موجودہ شکل اختیار کر گیا۔ اس تصور کائنات کی اہم بات یہ تھی کہ اس سے خالق کا تصور بالکل ہی فراموش کر دیا گیا۔ اور یوں قدم بہ قدم ہم (Atomist) کی طرف بڑھتے آئے۔

تاریخ فلسفۂ عالم میں موضوع، فکر و مطالعہ اور مرکز توجہ و دلچسپی کے پیش نظر فیثاغورث کی دو حیثیتیں تسلیم کی جاتی ہیں۔ ایک مذہبی مفکر کی جو تناسخ کا قائل اور اس کا معلم و مبلغ نظر آتا ہے اور دوسری باقی ریاضیات کی جو حساب، جیومیٹری، فلکیات اور موسیقی کے موجد، ماہر اور مفکر کی صورت میں سامنے آتی ہے۔

نظریۂ تناسخ کو دور جدید کے یورپین کچھ عرصہ پہلے تک خام اور نظریۂ لافانیت کی وحشیانہ شکل خیال کرتے تھے۔ یوں بھی عام اذہان کو روح کی لافانیت اور ریاضی میں بظاہر کوئی تعلق نظر نہیں آتا، لہٰذا مورخ بالعموم مذہبی فیثاغورث کا سرسری تذکرہ کرتے ہوئے سائنسدان فیثاغورث پر ساری توجہ مبذول کر دیتے ہیں۔ اور اس کے ریاضی کے نظریات کو اہمیت دیتے ہیں کہ اشیاء کی اصلی حقیقت ان کے اعداد میں پائی جاتی ہے۔ لیکن کسی عظیم فلسفی کے نظریۂ عالم کو سمجھنے کا یہ طریقہ نہیں۔ کسی فلسفی کی تخلیقی بصیرت ہمیشہ ایک اکائی ہوتی ہے۔ فیثاغورث کی بہتر تفہیم اسی صورت میں ممکن ہے۔ جب ہم اس کے فلسفہ کی دونوں جہات کو ''نظریۂ ہم آہنگی'' کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کریں۔ کیونکہ اس کا نظریۂ ہم آہنگی روحانی اور طبیعی دونوں لحاظ سے بامعنی ہے۔

فلسفۂ ریاضیات کی ابتدا درحقیقت حساب یا جیومیٹری سے نہیں بلکہ موسیقی سے ہوئی۔ فیثاغورث نے یہ معلوم کیا کہ موسیقی کے سرگم کی مکمل موافقت (یعنی چوتھے، پانچویں اور آٹھویں سُر میں وقفہ) کو اعداد کے تناسب ۱، ۲، ۳، ۴ جن کو اگر جمع کیا جائے

تو دس کا عدد حاصل ہوتا ہے، اس شکل میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ آٹھویں سُر کا تناسب ۱:۲، پانچویں کا ۲:۳، چوتھے کا ۳:۴ ہوتا ہے۔ یہ دریافت ایک ایسے اکتارے پر کی گئی جس کے ساتھ ایک حرکت پذیر بانس بھی ہوتا ہے۔ (Movable Bridge) تاروں کی لمبائی سے متعدد سُر بنتے ہیں جن کے درمیان باقاعدہ وقفے ہوتے ہیں۔ ایک بار موسیقار ممکن ہے اس کو دلچسپ تجسس خیال کرے، لیکن اس کے باوجود وہ اپنے راگ راگنیوں کو اپنے ذوقِ سماعت کے مطابق بناتا رہے۔ ممکن ہے ایک عام سائنس کا طالب علم اس تناسب سے مرتب شدہ مظہر پر غور وفکر کرے اور اس بات کا امکان ہے کہ ان باتوں کو معلوم کرے جو بعد کے فیثاغورثوں نے معلوم کیں کہ یہ ارتعاش (Vibration) ہیں۔ فیثاغورث نے کہ ایک عبقری تھا، اپنی دریافت میں ایک کائنات کی تنظیم وترتیب کا اصول معلوم کر لیا۔

اگر وائلن پر آپ اپنی انگلیوں کو اوپر نیچے حرکت دیں تو اس سے مسلسل آوازوں کا ایک سلسلہ پیدا ہوگا، جس میں آوازوں کا زیر وبم دونوں اطراف میں بتدریج ظاہر ہوتا ہے۔ اگر تاروں کو صحیح مقامات پر جو اس تناسب سے متعین ہو، روک دیا جائے تو ان سے آوازوں میں ہم آہنگی پیدا ہوگی جو کہ ایک محدود متوازن ترتیب وساخت ہوگی۔ یہ ساخت موسیقی کے ہر ممکن تنوع میں مستقل رہتی ہے۔ موسیقی کے سُر موسیقی کے فن کی کلید ہیں اور ان سے نہ صرف تنظیم بلکہ اس کی ایک نئی کائنات سامنے آ جاتی ہے۔ یونان میں آفاق کا مطلب حسن اور ترتیب ہی ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ فیثاغورث نے سب سے پہلے کائنات کو آفاق (Cosmos) کہا۔ کیونکہ اگر آوازوں کا یہ پریشان کن اختلاط جو ہماری سماعت پر اثر انداز ہوتا ہے، اس کو اس کے سادہ اصولوں کے ذریعہ ہم آہنگ ترتیب دی جا سکتی ہے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ یہ تمام کائنات اپنی تمام تر مانی ہوئی حسن کاریوں کے ساتھ اس جیسے اصول پر بنائی جا سکے۔ یہ تصور طبیعی سمت میں فیثاغورث کے اس نظریہ کو پیش کرتا ہے کہ اشیاء کی حقیقت ان کی بے ترتیبی میں نہیں بلکہ ان کی شکل اور ہم آہنگی، تناسب اور اعداد میں مضمر ہے۔

تمام اشیاء جو ہم دیکھتے ہیں یا چھوتے ہیں، اعداد کو ظاہر کرتی ہیں۔ کمیت کے قابلِ شمار ہونے کے اس تصور کے مطابق عالمِ فطرت کو دیکھا اور جانا جا سکتا ہے۔ فلکیات میں اجسامِ سماوی کی رفتار فاصلی مطابقت کی نسبت سے متعین ہوتی ہے جس کو بعد میں کُروں کی موسیقی کا نام دیا گیا۔ ایسی تمام شکلیں یا ظاہر سطحیں جن سے محسوس اجسام پابند یا متعین ہوتے ہیں، مکمل علمِ ہندسہ کی اشکال کی نمائندگی کرتی ہیں اور ان اشکال کے قوانین کو بالآخر اعداد کی نسبت میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ یہ دریافت کہ طبیعی سائنس کی کلید ریاضی میں ہے، تخلیقی ذہن کے ان ادراکات میں سے ہے جو کہ فلسفیانہ فکر کی طفولیت سے لے کر آج تک سائنس کے لیے رہنما اصول دریافت کرتے رہے ہیں۔ آج کے دور کے ماہر طبیعیات بھی ہم کو بتلاتے ہیں کہ مادی حقائق کے قوانین ریاضی کے تناسبات میں بیان کیے جا سکتے ہیں۔

فطرت کے عالمِ اکبر سے انسان کی روح وجسم کے عالمِ اصغر کی طرف متوجہ ہوتے ہوئے فیثاغورث نے یہ محسوس کیا کہ جسم کا کمال، اس کا حسن، توانائی اور تندرستی اس کے مادی عناصر کے توازن و ہم آہنگی پر منحصر ہے اور اس وقت سے یونانی طب اس اصول پر مبنی رہی ہے کہ صحت اس توازن یا ہم آہنگی حاصل کرنے کا نام ہے، جو عناصر سے بیماری کے باعث ضائع ہوگئی ہے۔ اسی اصول کا اطلاق روح کی نیکی یا خیر پر ہوتا ہے، جو برائیوں کی کثرت کے باعث خرابی کا شکار ہو جاتی ہے۔ روح کی کاملیت عالمِ انسانی میں اسی توازن کے قائم کرنے کا نام ہے۔ غیر منظم جذبات کی حرکات اور جسمانی خواہشات کی نگرانی کی ہم آہنگی یعنی اعتدال، خود محاسبی، راست بازی اور فہم۔

روحِ انسانی گرد و پیش کی فطرت سے لاتعلق نہیں ہے۔ فیثاغورث نے اپنے نظریۂ تناسخ میں اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ تمام جاندار اشیاء میں ایک وحدت ہے کہ دیوتا، انسان اور جانور ایک طبقہ ہیں، جس میں ایک ہی اصولِ زندگی کارفرما ہے جو کہ ایک نوع سے دوسری نوع میں جا سکتا ہے۔ روح لافانی ہے اور اس کے اپنے آپ میں اور دُنیا سے توازن و ہم آہنگی میں کامیابی یا ناکامی پر اس کا انحصار ہے کہ وہ

دوسروں کی زندگی کو ترقی دیتی ہے یا تنزل کی طرف لے جاتی ہے۔ اس زمین پر ہی روح اُلوہیت کی دہلیز پر پہنچ سکتی ہے اور تجسم سے آزاد ہو سکتی ہے۔ یوں انسان دیوتا بن سکتا ہے کیونکہ اس کے اندر ایک شعلۂ الوہیت بھڑک رہا ہے جو تمام کائنات کو منور کر سکتا ہے۔ یہ تصور کرنا کچھ مشکل کام نہیں کہ اس فلسفہ نے افلاطون کے ذہن پر کیا اثر چھوڑا جو کہ پہلے ہی سقراط کے فلسفۂ اخلاق سے متاثر ہو چکا تھا... فیثاغورث کے فلسفہ نے افلاطون کے ذہن میں ''نظریۂ یادداشت'' (Reminiscence) کو جنم دیا۔ یادداشت ایک لافانی روح پر دلالت کرتی ہے، جو اس تمام علم کو یاد رکھتی ہے، جس کا تجربہ ایک بار کیا جا چکا ہے، اور اب فراموش ہو چکا ہے۔

جس مسئلہ کو یہ حل کرنے کی کوشش کرتی ہے، وہ کچھ یوں ہے کہ ہم ان صورتوں یا اعیان کا علم کیونکر حاصل کر سکتے ہیں، جن کی تعریف کرنے کی کوشش سقراط کرتا ہے۔ مثلاً ہر قسم کے افعال اور ارادوں کے بغور مطالعہ سے ہم مکمل انصاف کا آفاقی تصور حاصل نہیں کر سکتے... اور جب ہم انصاف کی تعریف کرنا چاہتے ہیں تو کیا اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم جانتے ہیں کہ کیا تلاش کر رہے ہیں۔ اور اگر ہم جانتے ہیں تو تلاش کی کیا ضرورت ہے؟

Theory of Reminiscence جواب فراہم کرتی ہے کہ کامل صورتوں کا علم بلکہ سچائی اور حقیقت کا علم انسانی روح میں ہمیشہ سے موجود ہے۔ یہ علم مخفی اور لاشعوری ہوتا ہے۔ اور جس کو ہم سیکھنا کہتے ہیں، وہ درحقیقت اس مخفی علم کا یاد آنا ہے۔ روح، اس سچائی کے غیر واضح تصور سے جو اس میں ہمیشہ موجود رہتا ہے، رہنمائی حاصل کرتی ہے تاکہ اس کو زیادہ واضح طور پر دیکھ سکے اور اس کو سچائی کے مکمل نظام میں مربوط کر کے دیکھ سکے۔ پھر اگر علم روح میں موجود ہے تو روح کا ابدی ہونا لازمی ہے اور اس کا جسم اور حواس سے آزاد ہونا لازمی ہے۔ اپنی پہلی حالت میں یہ تمام حقیقت سے روشناس ہو چکی ہے۔ قبل اس کے کہ وہ جسم میں آئے، اس حقیقت کو وہ فراموش کر چکی ہے، مگر یہ اس کی یادداشت میں محفوظ ہوتی ہے۔ لیکن یہ یادداشت صرف تجربات تحریر

کرنے کا نام نہیں۔ اس کے مندرجات غیر ذاتی ہوتے ہیں اور ہر شخص میں یکساں ہوتے ہیں۔

فیثا غورث کے فلسفے میں پہلی بار تسلیم کیا گیا ہے کہ علم ریاضی کی حقیقت ایک اولین حقیقت ہے لہٰذا حقیقت ریاضی ایک قابل فہم حقیقت ہے اور جسمانی حس سے ماورا ہے۔ جب روح حواس سے علیحدہ ہو کر خود کچھ سوچتی ہے تو یہ اس ان دیکھی حقیقت کے دائرہ میں آزادانہ گھوم سکتی ہے۔ وجدان اور استخراجی دلیل سچائی سے سچائی کی طرف بڑھتی ہے، کیونکہ ہر سچائی دوسری سچائی سے ایک منطقی ضرورت کے تحت متعلق ہوتی ہے۔ ہم نہ صرف ہر نئی سچائی کو یقینی طور پر جانتے ہیں بلکہ یہ بھی جانتے ہیں کہ وہ سچائی کیوں ہے۔ یہی مکمل علم ہے۔ رائے یا عقیدہ کے برخلاف یہ زیادہ واضح، روشن، یک رنگ ہوتا ہے اور کسی قسم کی ترغیب اس کو متزلزل نہیں کر سکتی۔

فیثا غورث کے فلسفے پر بحث کرنے کے بعد ہم اتنا بتا دیں کہ یونانی فکر پر اس کا کیا اثر پڑا اور خود یونانی تہذیب کے آخری دور میں اس کے افکار کو فلسفیوں نے کس طرح مسخ کرنا شروع کر دیا تھا۔ گینوں کہتے ہیں کہ:

> "فیثا غورث کی تعلیم (Pythagoreanism) محض ایک فلسفہ نہیں تھا بلکہ اس کی نوعیت حقیقتاً ایک باطنی طریقے کی تھی۔ یہیں سے افلاطون نے اپنے فلسفے کا نہ صرف علمِ کائنات والا حصہ اخذ کیا ہے بلکہ "اعیان کا نظریہ" بھی۔ فیثا غورث نے اعداد کو موجودات کے اصول کے طور پر پیش کیا ہے۔ افلاطون نے اسی تصور کو دوسری اصطلاحات میں بیان کر کے ایک نئی شکل دے دی ہے۔" (۵)

یہاں گینوں کا ایک اور اقتباس دیکھیے جس سے معلوم ہو گا کہ مغربی مفکرین نے خصوصاً سترہویں صدی کے بعد روحانی حقائق کو کس طرح نظرانداز کیا اور قدیم یونانی فلسفے کے تصورات کس طرح کج فہمی کا شکار ہوتے چلے گئے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی کا نظریۂ فطرت پیدا ہوا جسے سرسید نے حقیقتِ عظمیٰ سمجھ کر قبول کیا۔

''ڈیکارٹ اور اس کے بعد آنے والے تمام مغربی مفکروں نے یہ بہت بڑی غلطی کی کہ ان کے تمام نظریے روح اور جسم کی دوئی (Duality) کے سانچے میں ڈھلے ہوئے ہیں۔ اس کے برخلاف تمام عظیم روایتوں میں انسان کے ترکیبی اجزا دو کے بجائے تین سمجھے گئے ہیں۔ یعنی روح، نفس اور جسم۔ دراصل یہ تین عناصر تمام جاندار موجودات کی ترکیب میں شامل سمجھے گئے ہیں، چاہے وہ عالم کبیر ہوں یا عالم صغیر، اگرچہ بعد میں یونان کے رواقی فلسفیوں نے بعض اوقات ان تصورات کو مسخ کر دیا۔ فیثاغورث کے پیروؤں نے ایک ایسی حقیقت کا تصور پیش کیا ہے، جو چار اجزاء پر مشتمل ہے، سب سے پہلے تو اصل الاصول جو کائنات کے ماورا ہے۔ پھر روح کلی اور نفس کلی اور آخر میں ہیولی (رسائل اخوان الصفا میں بھی یہی نظریہ ملتا ہے) یہ بات بہت اہم ہے اور غور طلب ہے کہ یہ آخری جز یعنی ہیولی چونکہ محض ایک صلاحیت ہے، اس لیے ہم اسے جسم کے مترادف نہیں سمجھ سکتے بلکہ اسے چینیوں کے نظریہ اصولِ ثلاثہ کی زمین کے مقابل رکھا جا سکتا ہے۔''(۶)

''رواقی فلسفیوں نے فیثاغورث کی تعلیمات کو مسخ کر کے اسے فطرت پرستانہ رنگ دے دیا۔ یہ فلسفی وراء الوراء کو تو بھول گئے اور اس کے بجائے اُنہوں نے ایک ایسے خدا کا تصور پیش کیا جو واحد تو ہے مگر کائنات کے اندر رسا بسا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اُنہوں نے خدا کو ''روحِ کائنات'' (Spiritus Mundi) کے مترادف قرار دیا۔ رواقی فلسفیوں کے جدید مفسروں نے ان کے خدا کو (Anima Mundi) کے مترادف قرار دیا ہے، جس کے معنی ہیں نفسِ کائنات۔ یہ تعبیر بالکل غلط ہے کیونکہ رواقی فلسفے کے مطابق نفسِ کائنات کا تعلق صرف تخلیقی عمل سے ہے اور اس نے کائنات کو ابتدائی ہیولی سے برآمد کیا ہے۔''(۷)

چھٹی صدی قبل مسیح کا ایک اور مفکر ہرقلیطوس (Heraclitus) بھی ہمارے لیے اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ اس کے نظریات کو بھی آج کل مادہ پرستی کے سلسلے میں شامل کیا گیا ہے۔ ہرقلیطوس عوام الناس کو نفرت اور حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے۔ حکمت (Wisdom) اس کے خیال میں بہت سی اشیاء کے علم کو نہیں بلکہ ایک ہی شے کے واضح علم کو کہتے ہیں اور اس علم کو وہ اس کا کلام کہتا ہے۔

ہرقلیطوس اپنے زمانے کے مذہبی علماء سے ایک معاملہ میں ضرور اتفاق رکھتا تھا اور وہ تھا روح کے متعلق اس کا تصور۔ اس کے خیال میں روح کوئی کمزور بھوت یا سایہ نہیں تھی بلکہ ایک حقیقی شے تھی اور اس کی خصوصیت خیال اور فراست تھی۔

ہرقلیطوس کے کام پر ایک نظر ڈالنے سے ہی معلوم ہو جائے گا کہ اس کا فلسفہ نظریۂ تضاد سے متاثر ہے۔ خواب اور بیداری، زندگی اور موت۔ زندگی، خواب اور موت کی مطابقت، آگ، پانی اور زمین سے ہے اور موخر الذکر کے سمجھنے میں اول الذکر سے مدد لینی چاہیے۔ خواب اور موت تری کی زیادتی کے باعث ہوتی ہے۔ جبکہ بیداری اور زندگی گرمی اور حرارت کی زیادتی کے باعث ہوتی ہیں۔ ''روح کے لیے پانی ہو جانا موت ہے۔'' جبکہ ''خشک روح فہم میں اعلیٰ ترین ہوتی ہے۔'' ساتھ ہی ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ بیداری، خواب، زندگی، موت وغیرہ یکے بعد دیگرے وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ اگر پانی نہ ہوتا تو آگ بھی نہ ہوتی وغیرہ۔

اس لحاظ سے مادۂ اولیٰ (Primary Substance) مثلاً ہوا کو واسطہ (Intermediate State) بنانا غلط ہے۔ اس کو زبردست جاندار چیز ہونا چاہیے۔ لہٰذا آگ کو روح کی زندگی ہونا چاہیے کیونکہ زندگی ایک ابدی شعلہ کی طرح ہے۔ لہٰذا یہ ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ رہے گا۔'' تم ایک ہی دریا میں دوبار نہیں اتر سکتے۔'' نیچے کا سفر اور اوپر کا سفر ایک ہی ہیں۔ آگ، پانی اور زمین نیچے کا سفر اور زمین، پانی، آگ اوپر کا سفر۔ یہ دونوں راہیں ہمیشہ ایک دوسرے کو کاٹتی ہیں۔ گویا ہر چیز دو حصوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ ایک حصہ نیچے کی طرف اور دوسرا اوپر کی طرف۔ اور یہ کشمکش انصاف پر مبنی ہے، بے انصافی پر نہیں۔

ہم بتا چکے ہیں کہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی کی عقلیت پرستی (Rationalism) نے پرانی فکری تاریخ کو بھی مسخ کر دیا تھا۔ چنانچہ سقراط سے پہلے کے یونانی فلسفے پر توجہ نہیں دی گئی۔ انیسویں صدی کے وسط میں شوپن ہاور اور نیٹشے جیسے مفکروں کے زیرِ اثر یہ احساس پیدا ہوا کہ انسانی ذہن کا انحصار محض منطقی استدلال پر نہیں

بلکہ قوتِ ارادی اور لامعقول (Irrational) پر بھی ہے۔ اس نئے رجحان کے ذریعے آہستہ آہستہ سقراط سے پہلے کے یونانی فلسفیوں کو بھی توجہ کے لائق سمجھا جانے لگا۔

ان فلسفیوں میں ایمپی ڈاکلیس (Empedocles) خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس نے وجود کا تصور ایک مدور دیوتا کی شکل میں پیش کیا۔ اس کے نزدیک وجود عشق کے ذریعے قائم ہے۔ لیکن عشق کی زیادتی سے کشمکش کا اصول پیدا ہوا جس نے وجود کو بکھیر دیا۔ مگر عشق نے وجود کو فنا ہونے سے بچا لیا اور اس بکھرتی ہوئی قوت کو سمیٹ لیا، عشق مرکز پر جم گیا اور اپنے چاروں طرف چار عناصر کے چار دائرے بنائے۔ اس کے بعد عشق نے جاندار ہستیاں پیدا کیں۔ اس طرح کائنات وجود میں آئی۔(۸)

پانچ صدی قبل مسیح میں سائنس نے اپنا رُخ بدلا جس کو وہ آج تک اپنائے ہوئے ہے۔ مسئلہ آفرینش کو اپنی شکل میں برقرار رکھے ہوئے یہ بالخصوص مادی جوہر کی ساخت کے متعلق تحقیق تھی۔ اس تحقیق کا نتیجہ ہمارے سامنے ڈیماکریٹس (Democritus) کی جوہریت (Atomism) کی شکل میں آیا۔

جوہر ایک ایسی چیز ہے جو دیکھنے یا محسوس کرنے سے قطع نظر اپنا علیحدہ وجود رکھتی ہے، خواہ میں اس کو دیکھوں یا نہیں۔ سوال یہ ہے کہ ایسی کون سی چیز ہے جو اپنا علیحدہ وجود بھی رکھتی ہے۔ لیکن کسی قسم کے محسوسات کو وجود میں لانے سے قاصر ہے؟ کاغذ کا رنگ، اس کی سطح، اس کا طول وعرض وغیرہ ایسی چیزیں ہیں جو مجھ سے خارج میں وجود بھی رکھتی ہیں اور قطعِ نظر اس کے کہ میں دیکھوں یا چھو سکوں اپنا وجود برقرار رکھتی ہیں۔ جوہریوں کا خیال تھا کہ صرف لمسی خصوصیات حقیقی ہیں، جبکہ بصری خصوصیات نہ جوہری ہیں نہ معروضی۔ جب میں ان کو دیکھتا نہیں تو وہ وجود بھی کھو دیتی ہیں۔ تاریک کمرے میں کاغذ کے صفحہ کا رنگ ختم ہو جائے گا لیکن اس کی شکل اور سطح کی سختی میں پھر بھی محسوس کر سکتا ہوں۔

ڈیماکریٹس کے جوہر سخت اجسام ہوتے ہیں، جو اتنے چھوٹے ہوتے ہیں کہ نظر نہیں آ سکتے اور شکل اور سختی کے سوا ہر خصوصیت سے عاری ہوتے ہیں۔ ایک بڑے

جسم کو اگر توڑا جائے تو وہ فنا نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس کے ذرات کو از سر نو جمع کر لیا جائے تو وہ جسم دوبارہ وجود میں آ سکتا ہے۔ یہ جوہر بغیر کسی کیفیتی تبدیلی کے خلاء میں حرکت بھی کر سکتے ہیں۔ اس فلسفے کے مطابق حقیقی، قائم رہنے والا اور نہ تبدیل ہونے والا مادہ جوہر کے سوا کچھ نہیں جو خلا میں حرکت کرتا رہتا ہے۔ جوہر نہ صرف حقیقی ہیں بلکہ یہی تمام حقیقت ہیں۔ تاریخی طور پر جوہریت کی ابتدا ریاضی کے نظریہ کے طور پر ہوئی، جس کے مطابق مادہ جدا جدا اکائیوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ڈیما کریٹس کے جوہر چھوٹے چھوٹے ذرات ہیں جن کو مزید چھوٹا نہ کیا جا سکے۔ وہ ٹھوس، پیوست اور ناقبل ادارک چیز ہوتے ہیں۔

لیکن سائنسی جوہریت جہاں مبالغہ آمیز انداز میں آگے بڑھی وہ یہ مطالبہ تھا کہ جسم کے جوہر غیر تغیر پذیر اور لافانی ہوتے ہیں۔ یہ ایک عقلی ضرورت تھی۔ پرانی سائنس کا یہ نظریہ تھا کہ عدم سے وجود ظہور میں نہیں آ سکتا۔ اس لیے یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ کسی ایسی چیز پر بھی یقین ہو جو اس تغیر مسلسل کے عالم میں ابدی اور نہ بدلنے والی ہو۔ جدید سائنس میں دوامِ توانائی وغیرہ کے اصول اسی اصول سے مطابقت رکھتے ہیں۔ قدیم سائنس اس اصول کو اخذ کرنے کے بعد یہ سمجھنے لگی کہ وہ اشیاء کی حقیقت کو پہنچ گئی۔ تغیر پذیر خصوصیات کو غیر جوہری (Non-Substantial) کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ اپنے وجود کے لیے ہم پر انحصار کرتی ہیں، صرف جوہر حقیقی ہیں جو خلا میں حرکت کرتے ہیں اور ایک دوسرے سے ٹکراتے رہتے ہیں۔

اس جوہریت کی اہم چیز یہ ہے کہ یہ ایک مادہ پرست نظریہ ہے۔ مادہ پرست اس لحاظ سے کہ اس کے مطابق مادی جوہر حسی اجسام نہ صرف حقیقت ہیں بلکہ کلی حقیقت ہیں۔ دُنیا بلیئرڈ کا ایک ان دیکھا کھیل ہے۔ میز خلا ہے جس میں گیندیں جوہر ہیں۔ یہ جوہر ایک دوسرے سے ٹکرا کر حرکت ایک سے دوسرے تک منتقل کرتے رہتے ہیں۔ اس کے علاوہ کوئی چیز حقیقی نہیں ہے۔ اس کھیل میں کوئی کھلاڑی نہیں۔ اگر تین گیندیں مل کر ایک نقش بناتی ہیں تو یہ محض اتفاق ہے، اس میں کسی کے عزم یا ارادے کو دخل نہیں۔ کوئی

نقشہ مرتب کرنے والا ذہن اس کے پیچھے کام نہیں کر رہا۔

بحیثیت ایک نظریہ کے (Atomism) انتہائی اہم تھا۔ اس کے باعث جدید طبعیات، کیمیا میں گرانقدر اضافہ ہوا ہے، لیکن قدیم جوہریت ان سب سے کہیں مختلف چیز تھی۔ اس کا دعویٰ تھا کہ صرف ایک سائنسی مفروضہ نہیں، حقیقت کی مکمل تفسیر اور جامع فلسفہ ہے۔ مگر غور سے دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ روح کا تصور ہی ختم ہو چکا ہے۔

جب جوہریوں سے روح کے متعلق معلوم کیا جاتا ہے تو جواباً بتایا جاتا ہے کہ وہ جواہر پر مبنی ہے۔ بس فرق یہ ہے کہ یہ جوہر مدوّر شکل کے ہوتے ہیں، لہٰذا آسانی سے حرکت کر سکتے ہیں۔ ہم جو مختلف النوع خصوصیات کا مشاہدہ کرتے ہیں، وہ اس لیے کہ یہ جوہر مختلف شکلوں کے ہوتے ہیں۔

ابھی ہم نے بتایا کہ یونان کی جوہریت کو آج کل مغربی مادہ پرستی کا پیشرو سمجھا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ موجودہ مادہ پرستی کو اس پرانے فلسفے سے بڑی مدد ملی۔ لیکن خود اس فلسفے کے اندر کوئی ایسی چیز نہیں جو لازمی طور پر مادہ پرستی کی طرف لے جائے۔ اس کا بین ثبوت یہ ہے کہ ابن سینا وغیرہ مسلمان فلسفی ہیولیٰ کے قائل ہیں۔ اس کے برخلاف مسلمان متکلمین جزو لایتجزیٰ یا جوہرِ دیمی کراتیسی کے قائل ہیں، بلکہ متکلمین تو قرآن شریف سے دلائل پیش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کلامِ پاک میں فرمایا ہے کہ ہر چیز کو ایک مُعین اندازے کے مطابق پیدا کیا گیا ہے۔ لہٰذا کائنات کی اصل ہیولیٰ نہیں بلکہ جزوِ لایتجزیٰ ہے۔ اس ایک مثال سے واضح ہو گیا ہو گا کہ یونانی جوہریوں کے نظریے کو دینی عقائد سے ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔ اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ اس نظریے کو کس قسم کی ذہنیت استعمال کر رہی ہے۔ یورپ میں وہ ذہنیت موجود تھی جس نے جوہری فلسفے کو مادہ پرستی کی راہ پر ڈال دیا۔ یہ ذہنیت یونانی تہذیب کے آخری دَور میں رواقی (Stoics) فلسفیوں میں پیدا ہو چکی تھی، جنہوں نے جوہری فلسفے کو اپنایا۔ رواقی فلسفیوں کی بنیادی کمزوری کا حال گینوں کی زبان سے سنیے:

"یونان کے رواقی فلسفی (Stoics) خدا کا ایک محدود تصور رکھتے تھے۔ ان

کے نزدیک خدا کائنات میں جاری و ساری ہے۔ چنانچہ وہ خدا کو "نفس عالم" (Anima Mundi) کے مترادف سمجھتے تھے۔ ظاہر ہے کہ یہاں سوال ظہور پذیر کائنات کا ہے، اس کلی حقیقت کا نہیں جس کے اندر سارے امکانات شامل ہیں، خواہ ظہور کے ہوں یا غیر ظہور کے۔"

سقراط کے ساتھ یونانی فلسفے کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ اب توجہ کا مرکز انسان بن جاتا ہے اور ہر مسئلے پر انسان کے نقطۂ نظر سے غور کیا جاتا ہے۔ ہمارے موضوع یعنی نظریۂ فطرت سے سقراط کا براہِ راست کوئی تعلق نہیں کیونکہ اس کی فکر کا بنیادی مسئلہ خیر و شر کا فرق اور خیر کا حصول ہے۔ کارنفرڈ نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ سقراط نے فلسفہ کا رُخ کائنات اور فطرت سے ہٹا کر انسانی ہستی اور انسانی معاشرے کی طرف پھیر دیا ہے۔ بہرحال اتنی بات واضح ہے کہ سقراط مادہ پرستی سے بری تھا۔ افلاطون نے تو اسے "صاحب دل" کہا ہے۔ وہ روح کے لافانی ہونے پر بھی یقین رکھتا تھا۔ اور حیات بعد الموت پر بھی۔ اس کا عقیدہ تھا کہ ہماری حسیات ہمارے فہم کی راہ میں حائل ہیں۔ اور ہمیں حقیقتِ عظمیٰ تک نہیں پہنچنے دیتیں۔ ہم ان سے جتنی آزادی حاصل کریں گے۔ حقیقت کے اتنے ہی قریب پہنچیں گے۔ لہٰذا حقیقی علم تو اسی وقت حاصل ہوتا ہے، جب روح جسم سے الگ ہوتی ہے۔ حسی وجود عقلی وجود کے مشابہ ہے۔ اس کے باوجود حسی وجود اور عقلی وجود کے درمیان ایک خلیج حائل ہے، جس کو روح محبت کے ذریعے ختم کرتی ہے۔ انہی چند اصولوں سے ظاہر ہے کہ سقراط کوئی بات ایسی نہ کہتا تھا جو مذاہب نہ کہتے ہوں۔ بس فرق یہ ہے کہ وہ وحی کے بجائے عقلِ انسانی کو اپنا رہنما بناتا تھا۔(۹)

افلاطون کے فلسفہ میں ہمیں مندرجہ ذیل مسائل پر بحث ملے گی۔

۱۔ عین بذاتِ خود

۲۔ مادے پر عین کا عمل یعنی فطرت

۳۔ عین بہ حیثیت فطرت کی انتہائی حالت یا خیرِ برترین کے۔

عین: ماں جو اپنے بچے کی خاطر، سپاہی جو ملک کی خاطر جان دیتا ہے، ان میں ایک قدرِ مشترک ہے اور وہ ہے نیکی کا تصور۔ نوع انسان کے افراد میں کچھ ایسی صفات ہر فرد میں پائی جاتی ہیں جن کی وجہ سے ہم اس کو انسان کہتے ہیں۔ یہ مشترک خواص یا صفات جو ہر فرد میں ظہور پذیر ہوتے ہیں، انسان کا عین ہے۔ پھر جب ہم حواس سے محسوس ہونے والی اشیاء کا موازنہ کرتے ہیں تو وہ ساکن ہوں یا متحرک، موجود ہوں یا غیر موجود، اس کو افلاطون، ہستی یا حرکت کا عین کہتا ہے۔ لہٰذا اعیان سے اس کا مطلب مندرجہ ذیل ہو سکتا ہے۔

۱۔ فلسفۂ جدید کی زبان میں اخلاق یا ذوق کے قوانین۔

۲۔ جن کو ارسطو معقولات کہتا ہے یا وہ عام صورتیں جن کے ذریعے سے ہم اشیاء کا تصور کرتے ہیں۔

۳۔ یا جنہیں طبعیات یا علومِ فطرت میں نواع کہتے ہیں۔

مختصراً ہر اسمِ نکرہ ایک عین کا نام ہے اور اسم معرفہ ایک فرد کا۔

افلاطون کہتا ہے کہ اعیانِ کلیہ بھی موجود ہیں۔ اُنہی موجودات کو جن کا طبعیات انکار کرتی ہے، افلاطون اعیان کہتا ہے۔ اگر ہم اشیائے محسوسات کو حقیقی سمجھتے ہیں تو معقولات کو حقیقی ماننے کے لیے تو اس سے بھی زیادہ وجوہ موجود ہیں۔ تو کیا ہم یہ کہیں کہ ہستی کا تصور ہستی سے زیادہ حقیقی ہے۔ افلاطون اس کا جواب اثبات میں دیتا ہے اور معترضین کو جواب دیتا ہے کہ صرف اعیان ہی حقیقی وجود رکھتے ہیں۔ موجودات ہی ہستی مستعار ہے جو اُنہی اعیان سے حاصل ہوتی ہے۔ تصورات میں بھی ایک درجہ بندی ہے جو ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف جاتی ہے۔ یہاں تک کہ ہم برترین تصور تک پہنچ جاتے ہیں جو سب سے بالا، سب سے قوی ہے۔ یہ خیر کا تصور ہے۔

تصورات انفرادی ہستی بھی رکھتے ہیں۔ خالق کا تصور بطور ایک صناع کے ہے، جو ایک مثال یا نمونے کا تتبع کر رہا ہے۔ یوں خدا اور عین یکجان ہو گئے ہیں۔ عین کا وجود مکان میں نہیں بلکہ عقل میں ہے، جو اس کا قدرتی مسکن ہے۔ یہ ہمارے پاس باہر

سے نہیں آ سکتا۔

اعیان سے دُنیائے حقیقی کی توجیہ نہیں ہو سکتی، اس لیے ایک دوسری اصل کو فرض کرنا پڑتا ہے۔ خدا خیر مطلق ہے اور خیر خیر کو پیدا کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ عین کے لیے لازمی ہے کہ نئے نئے طریقوں سے صورت پذیر ہو۔ مادہ کوئی جسمانی چیز نہیں صرف عین کے صورت آفریں عمل سے جسم بن سکتا ہے۔

یہ کائنات:

۱۔ ایک جسم رکھتی ہے، جس کی عنان جبر و تقدیر کے ہاتھ میں ہے۔

۲۔ مقصد و معنی اور ایک ایسی غایت رکھتی ہے، جس کے لیے بنائی گئی اور ایک انجام جس کے لیے کوشاں ہے۔

۳۔ ایک روح رکھتی ہے، جو ایک پُراسرار شیرازہ ہے۔ حقیقتِ اشیا، محسوسات یا مظاہر کا حصہ نہیں بلکہ تصورات تو امثال کا حصہ ہے جن کی نقل ان اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ ان تصورات کو امثال کا ادراک صرف عقل سے ہو سکتا ہے، جو محلِ اعراض اور خود ایک ذات ہے۔

افلاطون کے فلسفے سے یہ مطلب برآمد ہوتا ہے کہ مادی دُنیا اپنے اندر کوئی حقیقت نہیں رکھتی، بلکہ حقیقت مادے سے ماورا ہے اور مادی اشیاء سے برتر حقیقت جسے عالمِ مثال کہا جا سکتا ہے۔ افلاطون کے یہ نظریاتِ اسلامی تصوف کے تصورات سے بہت قریب ہیں۔ افلاطون کے اعیان ہمارے صوفیوں کے اعیانِ ثابتہ سے مماثل ہیں۔ مگر صوفیوں کے یہاں اعیان کا مطلب واضح اور متعین ہے، یعنی معلوماتِ الٰہیہ۔ افلاطون کی کمزوری یہ ہے کہ وہ عالمِ لاہوت اور عالمِ ناسوت کے درمیان عالمِ مثال میں پھنس کر رہ گیا۔ اور عالمِ لاہوت کو صحیح طور سے نہیں سمجھ سکا۔ بہرحال افلاطون کا بھی اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے نظریات سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کے برخلاف اس کا اثر عیسوی دینیات پر بہت گہرا ہے۔ خصوصاً سینٹ آگسٹائن پر بہت ہے۔ مسلمان فلسفیوں میں بھی اشراقی لوگ افلاطون سے بہت متاثر ہیں۔

(الف) ارسطو:

فطرت کے تصورات کے سلسلے میں ارسطو کی اہمیت باقی یونانی فلسفیوں سے زیادہ ہے، کیونکہ ایک طرف تو ازمنۂ وسطیٰ میں بیشتر عرب اور عیسائی فلسفیوں نے ارسطو کے تصورات ہی کو بنیاد بنا کر اپنے نظریات قائم کیے۔ دوسری طرف یہ دعویٰ بھی کیا گیا کہ جدید مغربی سائنس اور فکر کے ڈانڈے ارسطو سے ملتے ہیں۔ عام طور سے تاریخ فلسفہ میں یہ مفروضہ بنایا گیا ہے کہ سارے فلسفیوں کو دو جماعتوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک طرف افلاطون کے مقلد اور دوسری طرف ارسطو کے مقلد۔ منشا یہ ہے کہ افلاطون اور ارسطو انسانی ذہن کے دو متضاد پہلوؤں کی نمائندگی کرتے ہیں، جن میں مفاہمت نہیں ہو سکتی۔ اس کے برخلاف رینے گینوں کہتے ہیں کہ بنیادی طور سے افلاطون اور ارسطو کا نظریہ ایک ہی ہے۔ بس فرق یہ ہے کہ افلاطون نے تنزیہی نقطۂ نظر اختیار کیا ہے اور ارسطو نے تشبیہی نقطۂ نظر۔ اس بات کا بدیہی ثبوت یہ ہے کہ فلسفے کی اقسام بیان کرتے ہوئے ارسطو نے سب سے پہلا درجہ مابعد الطبیعیات کو دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ

"علمِ الٰہی تو صرف خدا ہی کا حصہ ہے۔"(۱۰)

طبیعیات کے بارے میں وہ کہتا ہے کہ یہ بھی:

"ایک قسم کی حکمت ہے، لیکن اس کا درجہ اولین نہیں۔"(۱۱)

یوں تو ارسطو کے فلسفے میں بہت سی پیچیدگیاں ہیں، لیکن ہم کوشش کریں گے کہ اس کے جن نظریات کا تعلق ہمارے موضوع سے براہِ راست ہے۔ انہیں سادہ ترین شکل میں پیش کر دیں۔ اس مقصد کے لیے ہم نے دو کتابوں سے خاص استفادہ کیا ہے، کیونکہ ان میں مسئلہ کی بنیادی نوعیت اس طرح واضح کی گئی ہے کہ ارسطو کے نظریات کا تعلق عرب فلسفے اور ازمنۂ وسطیٰ کے عیسائی فلسفے سے بھی ظاہر ہو جائے۔ ان میں سے ایک تو سیّد حسین نصر(۱۲) کی کتاب ہے۔ "ارسطو اور ابنِ سینا کے نظریات" اور دوسری چیز ہے ڈیوڈ نولز (David Knowles) کی کتاب ازمنۂ وسطیٰ کے فلسفے کی تاریخ پر۔(۱۳)

عرب فلسفیوں کے مقابلے میں تو ارسطو کا تصور پھر بھی کچا ہے۔ کیونکہ ارسطو وراء الوراء تک نہیں پہنچ سکا۔ اپنی کتاب ''مابعدالطبیعیات'' (Metaphysica) میں دراصل اس نے وجود سے بحث کی ہے، اور وہ علم الوجود کو فلسفے کی اعلیٰ ترین شاخ سمجھتا ہے۔ صرف اسلام ہی نہیں بلکہ مشرق کی دوسری روایتوں میں بھی علم الوجود حقیقی مابعدالطبیعیات کا صرف دیباچہ ہے، کیونکہ مابعدالطبیعیات اس حقیقت سے بحث کرتی ہے جو وجود اور عدم دونوں سے ماوراء ہے۔ لیکن مغرب کے موجودہ تصورِ فطرت کے مقابلے میں ارسطو کے تصورات کو یہ فوقیت حاصل ہے کہ اُس کے یہاں فطرت یا مادہ نہ تو حقیقت عظمیٰ ہے اور نہ وجودِ مطلق سے الگ ان کی کوئی ہستی ہے۔ جیسا کہ سیّد حسین نصر کہتے ہیں، مادہ کا جدید تصور ڈیکارٹ سے شروع ہوتا ہے، بلکہ پوری طرح تو اٹھارہویں صدی میں قائم ہوا ہے، یونانی فلسفی اس تصور سے ناواقف تھے۔

ارسطو کے نزدیک اعلیٰ ترین حقیقت وجودِ مطلق (Pure Being) ہے۔ وجودِ مطلق سب سے پہلے اپنے آپ کو دو شکلوں میں ظاہر کرتا ہے، ایک تو ماہیت (Essence) اور دوسرے مادہ (Substance)۔ عرب فلسفیوں نے ان دو چیزوں کے لیے صورت اور مادہ کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ اور ازمنۂ وسطیٰ کے مغربی فلسفیوں نے Form اور Matter۔ یہاں یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ ارسطو کا مادہ وہ چیز نہیں جسے موجودہ سائنس میں مادہ کہا جاتا ہے۔ ارسطو کا مادہ ایسی حقیقت ہے جس کا حواس کے ذریعے ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح صورت بھی حسّیات سے ماورا ہے، اور معقولات میں شامل ہے۔ ارسطو کے نزدیک مادے کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو مادہ اولین (Materia Prima) جس سے پوری کائنات بنی، دوسری مادۂ ثانوی (Materia Seconda) جس سے انفرادی مظاہر بنے۔ ارسطو کہتا ہے کہ کائنات کی ہر چیز انہی دو اصولوں سے مل کر بنتی ہے۔ اگر ہم اس لفظ اصول کو ٹھیک طرح سے نظر میں رکھیں تو ارسطو کے نظریات کے بارے میں کوئی غلط فہمی پیدا ہونے کا امکان نہیں۔ صورت اور مادہ انفعالی اصول کا۔ بالفاظِ دیگر شکل قبول کرنے کی صلاحیت کو مادہ کہتے ہیں۔

اس کے بعد ارسطو دو اور ملتی جلتی اصطلاحیں استعمال کرتا ہے۔ ایک تو قوت اور دوسری فعل (Potentiality and Act) ہر چیز میں ظہور پذیر ہونے کا رجحان ہوتا ہے۔ جس وقت تک چیز میں یہ رجحان موجود ہو، لیکن وہ ظہور پذیر نہ ہوئی ہو، اس وقت تک اس چیز کا وجود بالقوہ ہوتا ہے۔ جب چیز خارج میں ظاہر ہو جاتی ہے تو اس کا وجود بالفعل ہوتا ہے۔ یہاں سے ارسطو کے فلسفے کا ایک بہت بڑا اصول نکلتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر چیز بالقوہ سے بالفعل میں تبدیل ہوتی ہے۔ چنانچہ تغیر کا مطلب ہے قوت سے فعل کی طرف آنا۔ لہٰذا تغیر کا مطلب ہوا، حرکت لیکن کوئی حرکت لاانتہا نہیں ہو سکتی بلکہ ہر حرکت کی ایک انتہا ہوتی ہے۔ ہر حرکت کی انتہا محرکِ اوّلین (Prime Mover) پر ہوتی ہے، جو خود حرکت نہیں کرتا۔ یہ ارسطو کا خدا ہے۔ یہی کائنات کا منبع ہے اور مخرج ہے اور یہی ہر قسم کی حرکات کا بانی ہے۔ ارسطو کے نزدیک انسان کے غور و فکر کا اصل مرکز یہی ہونا چاہیے۔ یہاں تک تو ارسطو کے محرک اوّلین کا تصور خدا کے اس تصور سے ہم آہنگ ہے جو مشرقی روایتیں پیش کرتی ہیں۔ لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ ارسطو کے نزدیک خدا کائنات کے کاروبار یا انسانوں کے افعال میں دخل نہیں دیتا، بلکہ ان چیزوں کا علم بھی نہیں رکھتا۔ اسی عقیدے کی بنا پر امام غزالی نے ارسطو کے مقلدین کی تکفیر کی ہے۔

کائنات کی شکل اور اس کے عناصر کے متعلق ارسطو کے نظریات طول طویل اور پیچیدہ ہیں جن کا ہمارے موضوع سے براہِ راست تعلق نہیں۔ اس لیے ہم اسے چھوڑتے ہیں۔ البتہ اتنا کہنا ضروری ہے کہ ارسطو کے نزدیک کائنات کے وجود کے لیے عناصر کی ہم آہنگی ضروری ہے۔ ہم آہنگی کا تصور فیثاغورث کے متصوفانہ نظریات سے لیا گیا ہے۔ اور یہ ایسا تصور ہے جسے مغربی سائنس انیسویں صدی میں بالکل چھوڑ چکی تھی۔

ارسطو اس بات کا بھی قائل نظر آتا ہے کہ کائنات فنا نہیں ہو سکتی، چیزوں میں تغیر اور تبدل تو ہوتا ہے، لیکن ان کے اصلی عناصر فنا نہیں ہوتے بلکہ نئی ترتیب میں پھر سے ظاہر ہو جاتے ہیں۔ امام غزالی نے عالم کی ابدیت کے عقیدے پر بھی اعتراض کیا

ہے اور جو لوگ اسے مانتے ہیں، ان کی تکفیر کی ہے۔ لیکن ارسطو کا یہ نظریہ موجودہ سائنس کے اس نظریے سے الگ چیز ہے جس کے مطابق مادہ فنا نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ ارسطو کے یہاں مادے کے وہ معنی نہیں جو مغربی سائنس میں لیے جاتے ہیں۔ بہرحال جب سترہویں اور اٹھارہویں صدی میں مادہ کے لفظ کو نئے معنی دیئے گئے تو ارسطو کے تصور کو بھی مادہ پرستی کی حمایت میں استعمال کیا گیا۔

ارسطو کے فلسفے نے مغرب کی مادہ پرستی کو ایک اور طرح سے بھی مدد پہنچائی۔ ڈیوڈ نولز (David Knowles) نے کہا ہے کہ لفظ نیچر یا فطرت کو ایک قانون اور نظام کے معنی میں سب سے پہلے ارسطو نے رواج دیا اور ارسطو نے ہی خدا اور نیچر کے الفاظ ایک ساتھ اس طرح استعمال کیے، گویا یہ دونوں مترادفات ہوں۔ سترہویں اور اٹھارہویں صدی میں جب روایتی تصورات کو مسخ کیا جا رہا تھا تو ارسطو کے اس طرح کے فقرے بھی جدید تصورات کی مد میں شامل کر دیئے گئے۔ لیکن ارسطو کی مابعدالطبیعیات کا تجزیہ کرتے ہوئے ہم دکھا چکے ہیں کہ ارسطو کے نظریات فی الاصل روایتی تصورات سے ہم آہنگ ہیں۔ اور اس کے یہاں فطرت کوئی مستقل وجود نہیں رکھتی بلکہ اپنا وجود محرکِ اولین سے حاصل کرتی ہے۔

(ب) فطرت کا رومی نظریہ:

فطرت کے یونانی نظریے کا جائزہ لیا جا چکا ہے۔ جب فطرت کے رومی نظریے کی طرف رجوع کریں تو ذہن میں لکریشس (Lucretius) کا ہی خیال آتا ہے۔ لکریشس کی پیدائش اور وفات کی تاریخوں کا کوئی تسلی بخش تصفیہ آج تک نہ ہو سکا۔ لیکن سہولت کے لیے عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ۹۹ قبل از مسیح پیدا ہوا اور ۵۵ قبل از مسیح میں اس نے وفات پائی۔ لکریشس ایک رومی شاعر تھا جس نے اپنے تصورِ فطرت کو ایک منظوم پیرائے میں پیش کیا۔ (De rerum natura) جسے انگریزی ترجمے میں "On the Nature of Things" کے عنوان سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس کے فلسفے کی بنیاد ابیقوری (Epicurean) نظریوں پر مبنی تھی۔ لکریشس تلقین کرتا تھا کہ انسان کو موت

یا خداؤں سے نہیں ڈرنا چاہیے۔ کیونکہ ''انسان خود ہی اپنا مالک ہوتا ہے۔'' اس نے اس چیز کو ایک جوہری نظریے سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے (لیکن اس جوہری نظریے کا جدید ایمی نظریے سے کوئی تعلق یا سروکار نہیں) اور کہا ہے کہ کائنات کی تشکیل قوانین فطرت کے عوامل سے وجود میں آئی ہے جو کہ جواہر کے امتزاج کا نتیجہ ہے۔ اب اگر ہم ابیقورس (Epicurus) کے نظریے کو ذرا دیکھیں تو یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے خیالات میں ڈیموکرائی ٹس سے اخذ کرتا ہے۔ اخلاقیات میں وہ یہ سمجھتا تھا کہ اگر انسان درد والم سے محفوظ ہے یا اگر اس کے ذہن کو سکون مہیا ہے تو اس میں انسان کی عظیم تر بہتری ہے اور چونکہ نیکی ہی سے یہ فطری حالت پائی جاسکتی ہے، ہمیں نیکی ہی کی جستجو کرنی چاہیے۔

لکریشس کی مذکورہ نظم ادب یا شاعری کا کتنا ہی بڑا شاہکار کیوں نہ ہو وہ کہنا یہ چاہتا ہے کہ دُنیا میں واقعات، عوامل اور حادثات بغیر کسی آسمانی مداخلت کے یا روحانی سہارا لیے بغیر سمجھائے جاسکتے ہیں۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ انسان کو خداؤں یا دیوتاؤں کے بیجا رعب اور دھمکیوں سے نجات دِلائی جاسکے۔ مختصراً اگر ابیقورس اور اس کی شرح جو لکریشس نے جابجا اپنی تحریر میں استعمال کی، اسے بیان کیا جائے تو خلاصہ یوں ہوگا۔ اوّل تو یہ کہ جس چیز کا وجود نہ ہو یا معدوم ہو اس میں سے کچھ پیدا نہیں ہوسکتا یا وجود میں نہیں آسکتا۔ کائنات میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور کائنات لامتناہی ہے۔ کائنات کی تشکیل اجسام (Bodies) اور خلا (Void) سے ہوئی ہے اور اجسام کے وجود کا حواس سے پتہ لگایا جاسکتا ہے اور خلا کا وجود حرکت اور مختلف مادوں کی کشش ثقل (Specific Gravity) میں فرق قائم کرنے کے لیے لازمی ہے۔ دوم یہ کہ روح مادی جوہروں (Material Atoms) سے تشکیل پاتی ہے جو نہایت باریک ہیں اور یہ روح تمام جسم میں پھیلی ہوئی ہے اور جسم سے علیحدہ زندہ نہیں رہ سکتی۔ لکریشس نے نامیاتی روح (Anima or Vital Principle) جو کہ تمام جسم میں پھیلی ہوئی ہے اور حیات کا منبع ہے اور عقل (Animus or Mind) میں جو کہ سینے میں وجود رکھتی ہے، فرق قائم کیا ہے۔ ڈیموکرائی ٹس نے بھی یہی فرق قائم کیا تھا اور اس کا ذکر پلوٹارک (Plutarch)

میں آتا ہے۔ بہر حال انسان کی موت کے وقت روح اپنے ابتدائی ذروں کی شکل پھر اختیار کر لیتی ہے اور اس لیے ہمیں موت کی اہمیت سے کوئی واسطہ نہیں۔ سوم یہ علم جو اس کے ذریعے حاصل کرتے ہیں اور اس حقیقت کو جھٹلایا نہیں جا سکتا اور چہارم یہ کہ خدا یا دیوتاؤں کا وجود ہے اور ان کی تشکیل بھی چھوٹے چھوٹے مادی ذروں سے ہوئی ہے جو کہ از حد باریک ہیں اور ان کی باریکی کا تصور ناممکن نہیں تو محال ضرور ہے۔ البتہ دیوتا الگ تھلگ رہتے ہیں، غیر فنا پذیر ہیں اور انسانوں کے افعال میں دلچسپی نہیں لیتے۔ دیوتاؤں کے بارے میں ہمارا علم حواس پر نہیں بلکہ وجدان (Intuition) پر مبنی ہے۔ الغرض ان تمام مفروضوں اور نظریوں سے نہ صرف مادیت ٹپکتی ہے، بلکہ روحانی روایتوں اور علوم سے لاپروائی بھی۔ اگرچہ لکریشس کی نظم کی تکنیک کا عام طور پر ملٹن کی Paradise Lost سے موازنہ کیا جاتا ہے۔ یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ جہاں ملٹن نے خدا کی عظمت سے انسان کو روشناس کرانے اور سمجھانے کی کوشش کی، لکریشس نے کچھ اپنی ہی مادیت پرستی کا اظہار کیا۔

مذکورہ سطور سے یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ فطرت کے رومی نظریے میں کوئی مستقل یا باقاعدہ حقیقت نہ تھی بلکہ اس کا ماخذ کچھ قدیم یونانی فلسفی ہی تھے جن کے خیالات کو لکریشس گڈ مڈ کر کے پیش کرتا ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ لکریشس کی نظم کا عنوان ہی یونانی ہے جس کا ذکر ہمیں زینوفینز (Xenophanes)، پیرامینی ڈیز (Paramenides) اور ایمپی ڈاکلیز (Empedocles) کے رزمیوں میں ملتا ہے۔

(ج) نوفلاطونی تصور:

ارسطو مابعد الطبیعیات سے بے تعلق تو نہیں ہوا تھا لیکن اس کے ساتھ یونانی فلسفے میں تین بڑی تبدیلیاں آئیں۔

۱۔ عالمِ وحدت کا اقرار تو باقی رہا، لیکن زیادہ توجہ عالمِ کثرت پر صرف ہونے لگی۔

۲۔ عالمِ وحدت پر غور کرنا ہو یا عالمِ کثرت پر، بحث کا مرکز انسان ہوتا ہے۔

۳۔ علم کا ذریعہ عقلِ انسانی کو بنایا گیا۔

ارسطو کے بعد ان رجحانات کو اتنی ترقی ہوئی کہ یونانی فلسفہ انتشار کا شکار ہو گیا اور مابعد الطبیعیات سے دُور ہٹتا چلا گیا۔ ساتھ ہی اخلاقیات کو اتنا اونچا درجہ ملنے لگا جو مابعد الطبیعیات کا ہونا چاہیے۔ رومی فکر بھی اسی نہج پر چلتی رہی۔ تیسری اور چوتھی صدی عیسوی میں یونانی فلسفے میں ایک انقلاب آیا جس کا مرکز اسکندریہ کی یونانی نو آبادی تھی۔ یہاں فلسفیوں کا وہ گروہ پیدا ہوا، جو نوافلاطونی کے نام سے مشہور ہے اور جنہیں عرب فلسفی اشراقی کہتے ہیں۔ اس گروہ کی سب سے نمایاں ہستی پلوٹینس (Plotinus) ہے۔ چونکہ پلوٹینس کے نظامِ فکر میں فطرت کو نمایاں حیثیت حاصل نہیں ہے، اس لیے ہم اس کے تصورات کا خلاصہ نہایت مختصر پیش کریں گے۔ (۱۴)

اوپر جن تین رجحانات کا ذکر ہوا، پلوٹینس نے انہیں بالکل الٹ کر دیا۔

۱۔ عالمِ کثرت کے بجائے عالمِ وحدت کو اس نے اپنی فکر کا مرکز بنایا۔

۲۔ انسان کو فکر کا نقطۂ آغاز بنانے کے بجائے وہ وحدت کے تصور سے چلا۔

۳۔ عقلِ انسانی اور منطق کے بجائے اس نے وجدان اور مراقبے کو علم کا ذریعہ بنایا۔

پلوٹینس کے نزدیک عالمِ کثرت میں ہمیں جتنی اشیاء نظر آتی ہیں، ان کا وجود محض فریبِ نظر ہے۔ اصل حقیقت ''واحد'' میں ہے۔ یہ واحد حقیقت مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتی ہے، جس سے عالمِ کثرت پیدا ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر جس چیز کو مغربی سائنس اور فلسفہ فطرت کہتا ہے، اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔ اس لیے کائنات یا فطرت کی طرف توجہ فضول ہے۔ انسان کا فرض یہ ہے کہ وہ عالمِ کثرت سے توجہ ہٹائے اور اس سے بے تعلق ہو کر عالمِ وحدت کی معرفت پیدا کرے۔ عالمِ کثرت یا عالمِ اشیاء کی نوعیت کو سمجھانے کے لیے پلوٹینس نے (Emanation) کا لفظ استعمال کیا ہے، جس کا ایک مفہوم یہ ہو سکتا ہے کہ ہر چیز خدا سے نکلی ہے یا ہر چیز کے اندر خدا موجود ہے۔ چنانچہ یہ اصطلاح شرک یا مظاہر پرستی کی طرف بھی لے جا سکتی ہے۔ لیکن اگر ہم اس اصطلاح کو ایک استعارہ سمجھیں تو ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ پلوٹینس کا تصور صوفیوں کے تنزلاتِ ستہ

کے مماثل ہے۔ اسلامی اصطلاح میں پلوٹینس کے تصور کو یوں پیش کیا جا سکتا ہے کہ عالم کثرت کی ہر چیز میں اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کی تجلی ملتی ہے۔ اسی مماثلت کی وجہ سے بہت سے مستشرقین تو یہ کہتے رہے ہیں کہ اسلامی تصوف نوفلاطونی فلسفے سے ماخوذ ہے۔ لیکن رینے گینوں کہتے ہیں کہ نوفلاطونی فلسفہ ایک ظاہر پسندانہ تعلیم ہے، جس کے اصول تو ضرور باطنی قسم کے ہیں، لیکن یہاں باطنیت نے ایک ظاہریت پسندانہ شکل اختیار کر لی ہے۔ (۱۵)

مختصراً نوفلاطونی فلسفہ جدید مغربی فلسفے سے اتنا مختلف ہے کہ اسے مسخ کرنے کی بھی کوشش نہیں کی گئی بلکہ برٹرنڈ رسل جیسے مادہ پرست فلسفی، پلوٹینس کا فلسفہ قصہ کہانی کے طور پر پوری صحت کے ساتھ نقل کر دیتے ہیں۔

ازمنۂ وسطیٰ کا تصورِ فطرت:

مغربی افکار کی تاریخ میں یونانیوں اور رومیوں کے بعد عیسوی دور آتا ہے، جسے ازمنۂ وسطیٰ کہا جاتا ہے۔ اس دور میں نہ صرف افکار بلکہ معاشرتی سیاسی اداروں تک کی بنیاد عیسوی دین پر رکھی گئی تھی۔ چنانچہ لازمی تھا کہ کائنات اور فطرت کو محض مخلوق سمجھا جائے جو ہر اعتبار سے خالق کے تابع ہو۔ عہد نامۂ قدیم کی کتاب ''پیدائش'' میں لکھا تھا کہ خدا نے کہا کہ روشنی پیدا ہو جائے، اور روشنی پیدا ہو گئی۔ جو کائنات اس طرح ظہور میں آئی ہو، وہ اپنے خالق سے کسی معنی میں بھی آزاد نہیں ہو سکتی۔ علاوہ بریں، انجیل میں بہت سے معجزوں کا بھی بیان تھا جس کے معنی یہ ہیں کہ فطرت خدا کی مرضی اور ارادے کے ماتحت ہے، بذاتِ خود عامل نہیں ہیں۔ ان عقائد کے پیشِ نظر ازمنۂ وسطیٰ میں کوئی ایسا نظریۂ فطرت نمودار ہی نہیں ہو سکتا تھا جو اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے مغربی افکار سے مماثلت رکھتا ہو۔

اب رہا فلسفہ، تو وہ بھی دین سے آزاد نہیں ہو سکتا۔ ازمنۂ وسطیٰ کا فلسفہ بھی دینیات کی ہی شاخ ہے، بلکہ اس دور کے فلسفی، پروفیسر اور سائنس دان ساتھ ہی راہب

بھی ہوا کرتے تھے۔ بہرحال اس دَور کی نمائندگی کے لیے ہم چند مفکرین کے نظریات پیش کرتے ہیں۔(۱۶)

ازمنۂ وسطی کا دَور تقریباً پانچویں صدی عیسوی سے پندرھویں صدی تک پھیلا ہوا ہے، اس ہزار سالہ دَور میں یوں تو بیسیوں مفکر گزرے ہیں، لیکن مرکزی حیثیت دو آدمیوں کو حاصل ہے۔ ایک تو سینٹ آگسٹین (St. Augustine) اور دوسرے سینٹ ٹامس اکوائناس (St. Thomas Aquinas)۔ ان میں سے پہلا مفکر اس دَور کے شروع میں آتا ہے، یعنی چوتھی اور پانچویں صدی میں، اور دوسرا مفکر اس دَور کے تقریباً آخر میں یعنی تیرہویں صدی میں۔ چودہویں صدی سے مغرب کے دینی افکار میں انتشار پیدا ہونا شروع ہو جاتا ہے، اس کے نتیجے میں جدید افکار پیدا ہوئے۔

آگسٹین کی فکر کا مرکز خدا سے قرب کا حصول تھا۔ اس نے خود کہا ہے:

"میں خدا کی معرفت اور روح کا علم حاصل کرنا چاہتا ہوں۔ اس کے سوا؟ اس کے سوا کچھ نہیں!"

چنانچہ اس نے زیادہ تر خدا کی ذات و صفات کی بحث کی ہے یا انسانی روح اور نفس کی کیفیات سے۔ کائنات کے تجزیے پر اس نے زیادہ وقت صرف نہیں کیا۔(۱۷) خدا کی ذات کو اس نے تنزیہی رنگ میں بھی پیش کیا ہے اور تشبیہی رنگ میں بھی۔ مگر زیادہ زور خدا کی خالقیت پر ہے۔ جہاں تک کائنات کا تعلق ہے، اس نے افلاطون اور فلاطینوس کے نظریات کو قبول کر لیا ہے۔ چونکہ وہ خدا کو قادرِ مطلق مانتا ہے۔ اس لیے فطری قوانین کو بذلتہٖ فاعل ماننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں، وہ فلاطینوس کی پیروی کرتے ہوئے، کائنات کو خدا کا ظہور مانتا ہے۔ لیکن اس نے اس نظریے کی تشریح اس طرح کی ہے کہ ظہور کو تخلیق کے مترادف بنا دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات خدا کی تخلیق ہے۔ اس لیے، کائنات میں صفتِ خالقیت کے کمالات کا ظہور ہوتا ہے۔ دوسری طرف اس نے افلاطون کا نظریۂ اعیان بھی قبول کر لیا ہے۔ ان دونوں نظریات کا تفصیلی بیان ہم یونانی فلسفے کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ آگسٹین نے یہ اضافہ کیا ہے کہ اس کے

نزدیک حسی کائنات میں فاعلی حیثیت ان اعیان کو حاصل ہے، انسان کو اعیان کا علم خدا کی توفیق سے حاصل ہوتا ہے، اور ربانی نور کی مدد ہی سے انسانی عقل اعیان کا شعور حاصل کر سکتی ہے۔ اعیان کو وہ کبھی اعداد کا نام دیتا ہے اور کبھی صورتوں کا اور کبھی اصولوں کا۔(۱۸)

اب رہا یہ سوال کہ کائنات میں جو اشیاء موجود ہیں، اُنہوں نے اپنی موجودہ اشکال اور خواص کیسے حاصل کیے تو آگسٹین نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ تخلیق کے وقت خدا نے کائنات میں چند ''تخمی اصول'' بیجوں کی طرح رکھ دیئے ہیں جو مادی شکلوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔ یعنی آگسٹین نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ خدا کے تخلیقی ارادے کے سوا کوئی اور ثانوی اسباب بھی ہیں جنہیں فطری قوانین کہہ سکیں۔ اس طرح اس نے ثابت کیا کہ ہر چیز کا خالق صرف خدا ہے، اور ہر چیز خدا ہی کے ارادے سے عمل کرتی ہے۔(۱۹) اس طرح آگسٹین نے ''روحانی مادے'' کا تصور پیش کیا۔ فلاطینوس کے نزدیک ''مادہ'' نام تھا اس قوت کا جو انسانی روح کو اندر سے اپنا اسیر بنا لیتی ہے۔ آگسٹین نے اسی چیز کو ''روحانی مادے'' کا نام دیا، گو اس نے پوری تشریح نہیں کی۔(۲۰)

اس بحث سے واضح ہو گیا ہو گا کہ جس چیز کو مغربی فکر نے بعد میں ''فطری قانون'' کہنا شروع کیا، اس کا آگسٹین کے یہاں نام و نشان تک نہیں ملتا۔

اب ہم سینٹ ٹامس اکوائناس کی طرف آتے ہیں، جس کے افکار میں ازمنۂ وسطیٰ کا فلسفہ اپنے عروج کو پہنچتا ہے۔ اس کی بنیادی کوشش یہ تھی کہ ارسطو کے فلسفے کو عیسوی عقائد سے ہم آہنگ کیا جائے۔ حضرت امام غزالی نے فرمایا ہے کہ تفصیلی احکام کو تو عقل کے ذریعے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ مگر اسلام کے بنیادی اصول عقل کے ذریعے سمجھے اور سمجھائے جا سکتے ہیں۔ اکوائناس کا کام بھی یہی تھا کہ عیسوی عقائد کو ارسطو کی منطق اور فلسفے کے ذریعے ثابت کیا جائے۔ امام غزالی نے بھی ''القسطاس المستقیم'' میں ارسطو کی منطق کو بنیاد بنایا ہے۔ ہمارے موضوع کے سلسلے میں یہ بات دلچسپ ہے کہ جب مارٹن لوتھر نے رومن کیتھولک کلیسا کے خلاف بغاوت کی تو اس نے ارسطو کو بھی طعن و تشنیع کا ہدف بنایا۔ بعض دفعہ تو یہ کہنا مشکل ہوتا ہے کہ وہ پوپ کا زیادہ دشمن ہے یا ارسطو

کا۔ چنانچہ ارسطو کی مخالفت پروٹسٹنٹ فرقے کی عادت بن گئی۔ انہی سے یہ کام سرسیّد نے سیکھا اور وہ بھی برابر یہی کہتے رہے کہ ہمارے دینی مدارس میں جو ارسطو کا فلسفہ پڑھایا جاتا ہے، وہ کس کام کا ہے؟ ابوالکلام آزاد نے سیاست میں تو سرسیّد کی مخالفت کی، مگر فلسفے اور منطق کی مخالفت میں کچھ عرصہ کے لیے وہ ان سے بھی چار☆ ہاتھ آگے نکل گئے، اور جو باتیں پروٹسٹنٹ فرقے کے لوگ ارسطو کے خلاف کہتے رہے ہیں وہ اُنہوں نے اسلامی متکلمین کے خلاف استعمال کرنی شروع کر دیں۔ اور کمال یہ کہ مغربی فلسفے کی تاریخ سرسیّد نے نہیں پڑھی تھی۔ ارسطو سے عداوت کی ابتدا اور انتہا کی تاریخ دیکھنی ہو تو موجودہ دَور کے مشہور فلسفی ماری تین (Maritain) کی کتاب "Three Reformers" ملاحظہ فرمائیے۔ مختصراً یہ کہنا کافی ہوگا کہ پندرہویں صدی میں بعض مغربی مفکرین نے ارسطو پر اعتراض کرنا شروع کیا، اور اسی دن سے یورپ کے دینی افکار میں انحراف اور تلبیس کا دروازہ کھل گیا۔ اس لیے ماری تین نے تو یہ کہہ دیا کہ ارسطو سے بغاوت عقل سے بغاوت ہے۔

ہم عرض کر چکے ہیں کہ ارسطو کا فلسفہ ہی اکوائناس کے فلسفیانہ نظام کی بنیاد تھا۔ چونکہ وہ ماہرِ دینیات تھا، اس لیے خدا کو خالق اور قادرِ مطلق ماننا تو اس کے لیے ضروری تھا ہی اور جو آدمی خدا کو قادرِ مطلق مانتا ہو وہ "فطرت" یا قوانینِ فطرت کو بذاتِ فاعل نہیں مان سکتا۔ اب رہا یہ سوال کہ خدا کی بنائی ہوئی کائنات کی نوعیت کیا ہے، اس سلسلے میں اکوائناس نے ارسطو کا نظریۂ ہیولیٰ مستعار لے لیا۔ اس سے پہلے عرب فلسفی اس نظریے کی بہت کچھ تصریح کر چکے تھے، چنانچہ اس کے افکار بڑی حد تک فارابی اور ابنِ سینا وغیرہ کے افکار کا عکس ہیں۔ ہم اکوائناس کے نظریے کا خلاصہ کوپلسٹن

☆ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ جب ۱۹۵۲ء میں ڈاکٹر رادھا کرشنن نے فلسفہ ہائے مشرق اور مغرب کی تاریخ (*History of Philosophy. Eastern and Western*. London) شائع کی، تو اس کا خوب صورت مقدمہ ابوالکلام آزاد نے لکھا اور خلیفہ عبدالحکیم مرحوم نے اس کتاب میں برصغیر میں اقبال اور ابوالکلام آزاد کو مسلم فکر کے ترجمان قرار دیا۔ ترجمان القرآن اور غبارِ خاطر میں مذہب اور خدا پر ابوالکلام نے جو کچھ لکھا ہے، کیا اس کے بعد کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ ابوالکلام فلسفہ کے مخالف تھے۔ (رشید احمد)

(Copleston) کی کتاب کی رُو سے پیش کرتے ہیں جنھیں انگلستان میں اکوائناس کے فلسفے کا ماہر سمجھا جاتا ہے۔(۲۱) ارسطو اور اکوائناس دونوں کے نزدیک ہر چیز میں دو ترکیبی اصول ہوتے ہیں۔ ایک تو صورت (Form) اور دوسرے مادہ (Matter)۔ اس کی تشریح تو ہم ارسطو کے ضمن میں بھی کر چکے ہیں۔ کوپلسٹن نے غلط فہمی سے بچنے کے لیے بار بار تاکید کی ہے کہ اکوائناس کی صورت اور مادہ ایسی چیزیں نہیں ہیں، جنھیں ہم حواس کی مدد سے دریافت کر سکیں، بلکہ دونوں حسیات سے ماورا اور مجرد اصول ہیں۔ اکوائناس نے انھیں (Principia entis) یعنی موجودات کے اصول کا نام دیا ہے۔ ''صورت'' فاعلی اصول ہے اور ''مادہ'' انفعالی کیفیت رکھتا ہے۔ مادہ کوئی شکل وصورت نہیں رکھتا اور نہ خواص۔ اس میں صرف صورت قبول کرنے کی اہلیت ہوتی ہے۔ اس اصول کو وہ ''مادۂ ہیولیٰ'' کہتا ہے۔ جب مادہ ایسی حالت میں آتا ہے کہ حواس کے ذریعے اس کا ادراک ہو سکے تو اسے اکوائناس ''ثانوی مادہ'' کہتا ہے۔ مادۂ اولیٰ حسی تجربے میں نہیں آ سکتا، اسے صرف عقلی تجزیے کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے۔

کوپلسٹن نے اپنی کتاب میں دو صفحے اس بات پر لکھے ہیں کہ سولھویں اور سترھویں صدی میں بعض لوگوں نے اکوائناس کے نظریے کو سائنس کا نظریہ بنانے کی کوشش کی اور حال ہی میں بعض لوگوں نے اس نظریے اور سائنس کے جدید نظریات میں مشابہت ڈھونڈی ہے، مگر یہ بالکل غلط ہے۔ کوپلسٹن تاکیداً کہتے ہیں کہ اکوائناس کا نظریہ خالص فلسفیانہ نظریہ ہے، اور سائنس سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

اب اس سوال کی طرف آیئے جس کا تعلق ہمارے موضوع سے براہِ راست ہے۔ کائنات کس طرح زندہ ہے اور کس طرح عمل کرتی ہے۔ اس معاملے میں اکوائناس کی رائے بالکل صاف ہے۔ وہ خدا کو خالق مانتا ہے، لیکن اٹھارہویں صدی کے بعض فلسفیوں کی طرح اس کا عقیدہ یہ نہیں ہے کہ تخلیق ہونے کے بعد کائنات خدا سے آزاد ہوگئی۔ وہ کہتا ہے کہ ہر چیز اپنے وجود کے لیے ہر لمحے خدا کی محتاج ہے۔ اگر خدا کی قائمیت اس چیز کا ساتھ چھوڑ دے تو وہ ناپید ہو جائے۔ آگسٹین نے کہا تھا کہ خدا اور

کائنات کا معاملہ ایسا نہیں جیسے کوئی شخص مکان بنائے، اور پھر اسے چھوڑ کر کسی اور کام میں لگ جائے۔ اکوائناس نے بھی یہی بات دہرائی ہے۔ اشیاء کے وجود کا مکمل انحصار خالق پر ہے۔(۲۲) اس سے ظاہر ہو گیا یہ کہ اکوائناس قوانین فطرت کو خودمختار یا خدا کے ارادے سے آزاد نہیں مانتا۔

اکوائناس کے بعد چودہویں صدی سے مغربی فکر میں اختلال رونما ہونا شروع ہو گیا۔ مغربی فلسفے کے مؤرخ کہتے ہیں کہ سارے جدید فکر کی بنیاد اس بات پر ہے کہ بعض مفکروں نے ابنِ رشد کا مطلب غلط سمجھا تھا۔(۲۳) ابنِ رشد نے کہا تھا کہ بعض حقائق ایسے ہیں جو صرف وحی کے ذریعے معلوم ہو سکتے ہیں، ان میں انسانی عقل کا دخل نہیں۔ یعنی اس نے وحی اور عقل دونوں کا دائرہ کار متعین کرنے کی کوشش کی۔ مگر تیرہویں صدی ہی میں مغرب کے بعض مفکروں نے اس کا مطلب یہ سمجھا کہ دین اور عقل دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، اور ان دونوں کو آپس میں ملانا چاہیے۔ اکوائناس نے اس خیال کی مخالفت کی اور عیسوی دین اور ارسطو کے عقلی فلسفے کو ہم آہنگ کرتے ہوئے ایک طرح کا توازن قائم کیا۔ مگر یہ توازن سو سال بھی قائم نہ رہ سکا۔ چودہویں صدی میں بعض لوگوں نے بزعمِ خود ابنِ رشد کی پیروی پھر شروع کر دی۔ اس تحریک کو ''اسم پرستی'' (Nominalism) کہتے ہیں۔ اس کا خاص مرکز انگلستان کی آکسفورڈ یونیورسٹی تھی اور نمائندہ شخصیت انگریز فلسفی ولیم آف اوکہم (William of Ockham)۔

وحی اور عقل کی دوئی کا مسئلہ ابنِ رُشد سے پہلے امام غزالی حل کر چکے تھے۔ لیکن مغرب کی فکری تاریخ میں ایک بڑا حادثہ پیش آیا کہ امام غزالی کی بہت سی تصنیفات لاطینی میں ترجمہ ہوئیں اور مغرب میں پڑھی گئیں، لیکن جس کتاب سے حقیقی ہدایت حاصل ہو سکتی تھی، یعنی ''احیاءِ علوم الدین'' اس پر ہر پوپ نے پابندی لگا دی۔ دوسری طرف حضرت ابن عربی کی تصنیفات پر بھی۔ اس طرح حقیقی مابعدالطبیعیات کے معاملے میں یورپ رہنمائی حاصل کرنے کے ذرائع سے محروم رہ گیا۔ ابنِ رُشد کے مقلدین کا جواب اکوائناس نے دیا تو سہی، لیکن وہ ''وجود'' میں اٹک کے رہ گیا۔ اس سے اوپر نہیں جا سکا۔

لہٰذا یہ ''اسم پرستوں'' والا رجحان نمودار ہوا، اور اگلی چند صدیوں میں مادہ پرستی کی شکل اختیار کر گیا۔ چودہویں صدی میں فلسفیوں کے دو گروہ ہو گئے۔ ایک طرف تو تھے ''حقیقت پرست'' (Realists) جو کہتے تھے کہ عالم روحانی بھی حقیقی ہے اور عالم مادی بھی۔ اس لیے پہلے گروہ والے اُنہیں طنزاً ''اسم پرست'' کہتے تھے۔ یعنی یہ لوگ محض نام کے پیچھے چل پڑے ہیں، اور حقیقت سے سروکار نہیں رکھتے۔

غرض اسم پرست ایک طرف تو عالم مادی کو بھی اتنا ہی حقیقی سمجھتے تھے جتنا عالم روحانی کو اور دوسری طرف دین اور عقل کو دو الگ الگ دائروں میں بانٹتے تھے۔ چنانچہ اُنہوں نے اس ثنویت کی بنیاد ڈالی جو سترہویں صدی میں دیکارت کے فلسفے کی شکل میں نمودار ہوئی اور اٹھارہویں صدی سے مادہ پرستی کے سانچے میں ڈھلتی چلی گئی۔

فکر میں اس بنیادی انقلاب کا سہرا اوکہم کے سر باندھا جاتا ہے۔ وہ خود تو اپنے آپ کو پکا عیسائی اور دین دار سمجھتا تھا، اور اسے اندازہ نہیں تھا کہ اس کی خیال آرائی کے نتائج کیا نکلیں گے۔ بہرحال اس نے علم کا ایک نظریہ پیش کر کے دُنیا ہی بدل دی۔ (۴۴) افلاطون اور ارسطو کے زمانے سے فلسفے میں یہ اصول مسلم چلا آ رہا تھا کہ چند کلی حقائق Universals ہوتے ہیں جنہیں انسانی عقل گرفت میں لا سکتی ہے، اور یہ حقائق وجود رکھتے ہیں۔ اوکہم نے کہا کہ کلی حقائق کوئی خارجی وجود نہیں رکھتے، بلکہ انسان کے ذاتی ذہن کی پیداوار ہوتے ہیں۔ انسانی ذہن صرف وجدان کے ذریعہ علم حاصل کرتا ہے، اور یہ علم انفرادی اشیاء کے بارے میں ہوتا ہے، کلیات کے بارے میں نہیں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ وجود اشیاء سے الگ کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ خدا کے بارے میں بھی انسانی ذہن کچھ نہیں جان سکتا اور نہ خدا کے وجود کی کوئی دلیل پیش کر سکتا ہے۔ اس معاملے میں انسان کا صرف وحی اور عقیدے پر انحصار ہے۔ اپنی دانست میں تو اوکہم دین کی خدمت کر رہا تھا۔ لیکن اس نظریے کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ جس چیز کو ذہن دیکھ ہی نہیں سکتا۔ اسے دیکھنے کی ضرورت بھی نہیں؟ چنانچہ اس قسم کے نئے نظریات نے مغربی لوگوں میں خدا اور دین کی طرف سے بے فکری پیدا کر دی۔

اس نظریے کا دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ جو چیزیں ذہن سے باہر ہیں، ان کے بارے میں فلسفی کو بولنے کا کوئی حق نہیں۔ اوکہم نے تو یہ بات خدا کے متعلق کہی تھی لیکن بعد کے مفکروں نے اس اصول کو کائنات کے مطالعے پر بھی عائد کر دیا۔ اس طرح دین اور دُنیا، فلسفہ اور سائنس ایک دوسرے سے الگ ہو کر رہ گئے۔(۲۵)

خیر یہ تو اوکہم کے فلسفے کے نتائج ہوئے مگر بذاتِ خود وہ قوانین فطرت کی آزادی اور خود مختاری کا قائل نہیں تھا۔ ارسطو کے پیرو یہ کہتے تھے کہ خدا ہے تو قادر، لیکن اس نے فطرت کے اندر چند قوانین رکھ دیے ہیں اور خدا بھی ان کی پابندی کرتا ہے۔ لیکن اوکہم کو اصرار تھا کہ خدا محض اپنی مرضی کا پابند ہے، اور فطرت کے مزعومہ قوانین کی پابندی خدا کے لیے لازمی نہیں۔(۲۶) غرض ازمنۂ وسطیٰ کا یہ باغی مفکر بھی سر سیّد کی رائے سے متفق نہیں تھا۔

نشاۃِ ثانیہ اور اصلاحِ مذہب کی تحریک:

ہم عام طور پر اصطلاحِ مذہب (Reformation) کی تحریک اور نشاۃِ ثانیہ (Renaiassance) سے یورپ کی تاریخ کے اس دَور کی نشاندہی ہوتی ہے جب مذہبی جوش اور جذبہ لوگوں کے دِلوں میں کم ہوتا چلا گیا۔ اور ایک نئے قسم کے انسان پرستی (Humanism) شروع ہوگئی۔ یہ انسان پرستی کا نیا ولولہ ازمنۂ وسطیٰ کی دیرینہ مابعدالطبیعیاتی روایتوں کا ایک طرح کا ردِ عمل تھا۔ اب انسان اپنی نام نہاد ''عظمت'' کو پہچان چکا تھا اور ازمنۂ وسطیٰ کی مذہبی بندشوں سے آزاد ہونا چاہتا تھا۔ نشاۃِ ثانیہ کا انسان اپنے افکار کا مرکز اب بھی مذہب میں پاتا تھا۔ لیکن ایک ایسے مذہبی تصور پر ایمان رکھتا تھا، جس میں ازمنۂ وسطیٰ کے عیسوی عقائد کی بنیادیں تو قائم تھیں لیکن ان کو خاصی حد تک سہل اور آسان کر دیا گیا تھا۔ اس تبدیلی کی علامتیں ''جدید انسان'' کی مذہب کی طرف دلچسپی میں کمی اور دُنیاوی معاملوں سے رغبت ہیں۔ لیکن اس سے ہم کو فوری طور پر یہ نتیجہ نہ نکالنا چاہیے کہ پندرہویں یا سولہویں صدی عیسوی میں لادینیت کا دَور دورہ تھا۔ بلکہ یہ

ذہن نشین کرنا ہوگا کہ یورپ کا نشاۃِ ثانیہ اپنا ایک کائناتی یا فطرت کا تصور رکھتا تھا جس کا ماخذ ازمنۂ وسطیٰ کا فطرت کا تصور تھا۔ اس باب میں صرف اتنا اضافہ کرنا لازمی ہوگا کہ نشاۃِ ثانیہ اور اصلاح مذہب کی تحریکوں نے جو بیج بوئے ان کی بدولت آنے والی صدیوں میں لادینیت اور انسان پرستی کا ایسا دور دورہ ہوا کہ آخرکار مذہب اور دُنیاوی معاملوں کو جدا جدا سمجھا جانے لگا اور انسان کا جو زندگی کے بارے میں ایک مکمل اور مجموعی نظریہ تھا وہ ٹوٹ کر رہ گیا۔

یہ تو ہم کو یاد ہے کہ ازمنۂ وسطیٰ کا تصور کائنات، افلاطونی روایتوں اور ''عہد نامۂ قدیم'' سے اخذ کیا ہوا ایک نظریہ تھا، جس کی بنیاد دینیاتی تصورات سے ہم آہنگ تھی۔ اس تصور میں نہ صرف اس دُنیا بلکہ آنے والی دُنیا کا بھی لحاظ تھا۔ اس طرح یہ ہماری غلط فہمی ہوگی اگر ہم سمجھیں کہ نشاۃِ ثانیہ میں صرف اس دُنیا ہی کو کامیابی کا معیار بنایا گیا تھا۔ بلکہ یہ بھی یاد رکھنا ہوگا کہ دُنیاداری کا جو رجحان پیدا ہوگیا تھا۔ اس کی الزبتھ اوّل کے دور میں ہر وقت روایتی قدروں اور عقیدوں سے کشاکش رہتی تھی۔

''اگر چہ ازمنۂ وسطیٰ کا عظیم کائناتی تصور ایک حد تک اب بھی قائم تھا، لیکن اس کا تصور جسے باقی رکھنا اب مشکل ہوگیا تھا، مثلاً میکیاولی ہی کو لیجیے جس کے ذہن کو کائنات کا ایک تصور جسے قدرت نے نظم اور ترتیب سے تخلیق کیا ہو، ناگوار گزرتا تھا۔ اس طرح سترہویں صدی میں لوگوں نے اس کا مذاق اُڑانا چھوڑ دیا بلکہ اس کی تائید کرنے لگے... البتہ یہ بات الزبتھ کے دَور کی عظمت کی طرف نشاندہی کرتی ہے کہ اس دَور میں بہت سے نئے خیالات اور کمالات کا اضافہ ہوا جبکہ عظیم اور پرانی روایتوں اور کائنات کے نظم وترتیب کے نظریے کو قائم رکھا گیا۔'' (۲۷)

ان باتوں کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ نشاۃِ ثانیہ اور اصلاح مذہب کی تحریکوں کی جب بنا ڈالی گئی تو اس وقت بھی عام طور پر لوگ کائنات اور اپنی زندگی میں ایک ترتیب اور نظم پاتے تھے جو کہ نظامِ فطرت کے تابع تھا۔ نہ صرف انسان بلکہ ہر چیز کا معاشرے اور کائنات میں متعین درجہ تھا اور ذرا بھی ردّ و بدل سے دُنیا کا نظام مل جاتا تھا۔ ہر چیز میں یعنی کل موجوداتِ عالم میں آپس کا ایک متعین ربط یا رشتہ ہوتا تھا جو ایک خاص نظام کے

تحت کار بند رہتا تھا۔ اس نظام میں ذرا بھی کمی یا تبدیلی کی صورت میں کوئی روایتی قدر یا باقاعدگی باقی نہ رہتی تھی اور اس نظم یا انتظام فطرت کا مفہوم صرف ہر شے کے متعین درجے، حدود اور کارکردگی سے وابستہ تھا۔ ہر شخص اور ہر شے کا کائنات میں مقام یا درجہ اس کی صلاحیت پر مبنی ہوتا تھا۔ اس طرح ہر چیز کا وجود ہے وہ کسی اعلیٰ حکم یا قانون کے تحت موجود ہوتی تھی۔ اور اس کا عمل یا اس کی حرکت اسی قانون کے تحت کارفرما ہوتی تھی۔ ہکر (Hooker) نے اس انتظامِ قدرت کے وجود کو "قانون" کہا، یعنی ایک ایسا قانون جو دنیاوی قانون اور سیاروں اور ستاروں یعنی کائناتی قانون سے بالاتر ایک جاودانی قانون ہے۔ اسی طرح الزبتھ کے دور میں فطرت انسانی، دُنیا کا نظم، ہر پست و بالا کا وجود، کروں کی گردش اور ہر شے کی کارکردگی ایک خاص روش اور ہم آہنگی پر قائم تھی۔ اس ہم آہنگی اور ترتیب میں ایک انچ کا بھی فرق آئے تو دنیا میں خلفشار پیدا ہو جاتا تھا۔(۲۸)

کائنات کا تصور جو نشاۃِ ثانیہ اور خصوصاً الزبتھ اول کے دور میں تھا، اس میں بیشک کل موجوداتِ عالم کا ایک عظیم نظم اور ترتیب کا تصور تو جائے اولین رکھتا ہی تھا لیکن اس کے ساتھ ساتھ عیسوی عقائد مثلاً نافرمان فرشتوں کی بغاوت، کائنات کی تخلیق، انسان کی ازلی آزمائش، ہبوط آدم، کفارہ (Atonement) اور پھر حضرت عیسٰیؑ کی مدد سے انسان کا از سرِ نو ابھرنا بھی اس دور کے بنیادی عقائد میں سے تھے۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ اس دور میں گو روایتی قدروں پر زیادہ انحصار تھا لیکن ڈیکارٹ کے خیالات اور دیگر سائنسی دریافتوں اور نئے سائنسی نظریوں نے اس عمارت کو جو قدیم قدروں، مفروضوں اور عقائد کی حامل تھی، متزلزل کر دیا۔ سترہویں صدی میں آ کر تو نظریۂ فطرت اور فطرت کی نئی تعریف اور اس کی پیروی کرنے کی تلقین اور تاکید ایک مضبوط اور بنیادی حیثیت اختیار کر چکی تھی۔

نشاۃِ ثانیہ اور اصلاحِ مذہب کی تحریکیں جب وجود میں آئیں تو ان کے اثرات لوگوں کے دل و دماغ میں سماتے سماتے بھی ایک طویل عرصہ چاہتے تھے۔ جیسے کہا جا چکا

ہے کہ گو سائنس کی دریافتیں اور قدیم علم حساب، اقلیدس، طب اور دیگر علوم کو ازسرنو رائج کیا گیا، لیکن ان علوم کے مابعدالطبیعیاتی پہلوؤں کو نظر انداز کر دیا گیا۔ اور ان کو صرف دُنیاوی مفاد اور بہبود کا وسیلہ بنایا گیا۔ اسی زمانے میں جہان گردی کا شوق (جس کا مظہر سر جان ہاکنز اور سر فرانسس ڈریک کے سفر ہیں)۔ چھاپے کی ایجاد اور مذہبی اصلاح کی تحریک نے معاشرے میں روحانی اور دینی عقائد کی جگہ ایک نئی اور جداگانہ لہر دوڑا دی جس کی بنیاد دُنیا کی پوجا اور انسان پرستی پر قائم تھی۔

بہرکیف ان رجحانات کے باوجود فطرت یا کائنات کے بارے میں سولہویں صدی میں جو تصور یا مفروضے تھے، ان میں موجوداتِ عالم کا ایک نئے سلسلے یا زنجیر میں ایک ایک کڑی کی مدد سے درجات اور اہمیت کا پاس رکھتے ہوئے، منسلک ہونا ایک نمایاں جزو تھا۔ اس زنجیر کے استعارہ کی طرف پوپ نے بھی ''زندگی کی ایک بڑی زنجیر'' کہہ کر اپنی مشہور نظم Essay on Man میں اشارہ کیا ہے۔ اس استعارے کی مدد سے نشاۃ ثانیہ میں خدا کی وسیع اور بیکراں تخلیق اور کائنات کے وجود کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، جس میں کائنات کے نظم و ترتیب کو بے نقص بتایا گیا ہے۔ اور جو بالآخر ایک عظیم وحدت بن کر ظاہر ہوتی ہے۔ یہ زنجیر اللہ تعالیٰ کے قدموں سے شروع ہوتی ہے اور اس کا دوسرا سرا دُنیا کے ادنیٰ ترین وجود تک پہنچتا ہے۔ دُنیا کا ہر ذرہ جس کا وجود ہے اس زنجیر کا حصہ اور ماسوا اوّل اور آخر کڑیوں کے اس زنجیر کی ایک دوسرے کے مقابلے میں چھوٹی بڑی ہے اور اپنا مقام رکھتی ہے۔ کائنات کے بارے میں زنجیر کے اس تصور کا ماخذ ہمیں افلاطون کی کتاب ''ٹیمیوس'' (Timaeus) میں ملتا ہے۔ جس تصور کو بعد میں ارسطو نے فروغ دیا۔ پھر اس نظریے کو اسکندریہ کے یہودیوں نے اپنایا اور اس طرح نوافلاطونیوں نے اسے پھیلایا تاوقتیکہ ازمنہ وسطیٰ سے لے کر اٹھارہویں صدی تک کائنات کا تصور ایک زنجیر کی شکل میں ہر خاص و عام کے لیے ایک روزمرہ کی بات تھی۔ پندرہویں صدی میں اس زنجیر کا ذکر معروف قانون دان سر جان فارٹیس کیو کے یہاں ملے گا اور پھر سولہویں صدی میں اس کا تفصیلی جائزہ ریمنڈ ڈی سبنڈے کی تصنیف

(Natural Theology) میں موجود ہے۔

بہر حال اس زنجیر کی ایک اہم کڑی وہ پاک اور منزہ عنصر تھا جسے ''ایتھر'' کے نام سے تعبیر کیا جاتا تھا۔ نشاۃ ثانیہ کے کائناتی تصور میں ایک حصہ چاند سے اوپر کے طبقے کا تھا، اور ایک چاند سے نیچے کا۔ یوں تو تمام کائنات کی تشکیل عناصر اربعہ سے ہوئی تھی، لیکن طبقۂ بالا کی تشکیل میں عناصر اربعہ کو جس مقدار میں آپس میں ملایا گیا تھا، وہ اس سے مختلف تھا جس مقدار میں عناصر اربعہ کو طبقۂ زیریں کی تخلیق کے لیے آپس میں ملایا گیا تھا۔ اسی رعایت سے چاند سے نیچے کے حصے میں ہوا غلیظ سمجھی جاتی تھی اور اوپر پاک ہوتی تھی، جسے ایتھر کہتے تھے۔ ایک نظریے کے مطابق ایتھر پانچویں عنصر کا درجہ رکھتا تھا۔ اور چاند سے بالاتر طبقات کی تخلیق اسی عنصر سے ہوئی تھی۔ ڈن نے اپنی نظم ''ہوا اور فرشتے'' (Air and Angels) میں اس نظریے کو مرکزی اہمیت دی ہے کہ فرشتوں کو نور ایسا ہوتا ہے کہ انسان اس کی روشنی برداشت نہیں کر سکتے اور جب فرشتے انسان کو نظر آتے ہیں، وہ ایتھر کا جسم اختیار کر لیتے ہیں۔ ایتھر اس پاک ہوا کو بھی کہا گیا ہے جو آسمانی اور جنتی فضاؤں میں موجود ہے۔ دراصل نشاۃ ثانیہ یا اصلاحِ مذہب کی تحریکوں سے قبل اور پندرہویں اور سولہویں صدی تک تمام کائنات کو جو ایک زنجیر کی مثل کہا گیا، اس میں فرشتوں، ستاروں، عناصر، انسان، حیوان، نباتات اور معدنیات کا اپنا اپنا متعین مقام ہوتا تھا۔ فرشتوں کو جو نورانی صفت سے تعبیر کیا گیا تو اس نور میں ایک روحانیت تھی۔ ستاروں اور سیاروں کے مقام یا ان کی گردش کی راہیں اگر متعین تھیں تو ان کے معمول میں ذرا سا خلل ہونے پر کائنات کا نظام درہم برہم ہونے لگتا تھا۔ انسان کی قسمت ان اجرامِ فلکی کی گردش سے وابستہ تھی۔ ستاروں کی راہوں میں ذرا سی تبدیلی ہونے پر انسان بھٹک جاتا اور دُنیا میں اس کا کاروبار خراب ہو جاتا تھا۔ یہ تمام واقعات اور حوادث اسی کائنات کے زنجیری تصور کے جزو ہوتے تھے، جس کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے۔ ہمارے آج کل کے سائنسی نظریے کے تحت جو عناصر کا مفہوم و معنی ہیں، وہ اس زمانے میں نہ تھے۔ آج کل جو عناصر کا تصور ہے، اس میں ہر عنصر اس مادہ کو کہتے ہیں جو

کیمیائی عمل سے مزید چھوٹے حصوں میں نہ بٹ سکتا ہو۔ اس نظریے کو مندولوف نامی روسی سائنسدان نے انیسویں صدی میں منظم کر کے پیش کیا جو آج کل بھی رائج ہے لیکن ازمنۂ وسطیٰ سے لے کر جو عناصر اربعہ کا نظریہ نشاۃ ثانیہ تک رائج تھا۔ وہ کچھ ایسا نہ تھا کہ دو یا تین عناصر کو ملا کر کوئی مرکب یا محلول بنا لیا جائے۔ عناصر اربعہ سے تو روحانی مفہوم اور معنی وابستہ تھے اور گو عناصر اربعہ کا کائنات کی زنجیر میں کوئی واضح مقام نہیں ملتا لیکن یقیناً یہ عناصر اس زنجیر کی اہم کڑیوں میں سے رہے ہوں گے۔

''یہ عناصر یا گرم تاثیر رکھتے تھے یا خنکی، یا خشک ہوتے تھے یا تر۔ کسی کی حیثیت ایک عنصر کے مادہ کی خنکی اور خشک صفتوں کی آمیزش کا نام تھی۔ بالفاظ دیگر عناصر کا تصور ان کی تاثیر کی بنا پر کیا جاتا تھا۔ مفروضہ یہ تھا کہ عناصر کا مختلف اشیاء پر کسی مادہ پر اپنا اثر یا کچھ ستاروں یا آسمانوں کی مداخلت کے تحت دنیا کا روزمرہ کا کام چلتا تھا۔(۲۹)

عناصر ایک ترتیب اور خاص صفتوں کے مالک تھے۔ جو ایک اپنی ہی زنجیر کی تشکیل میں حصہ دار تھے، اسی طرح جیسے کہ جانداروں میں تھی۔ دراصل یہ عناصر آپس میں مختلف مقداروں میں ملے جلے رہتے تھے اور ان میں ایک طرح کا مسلسل تضاد بھی رہتا تھا۔ اس طرح نشاۃ ثانیہ تک قدیم یونانی اور ازمنۂ وسطیٰ کی روایتوں کی چند ترمیموں کے ساتھ قدر باقی تھی، اور یہی الزبتھ اول کے دور کا نظریۂ فطرت یا کائنات کا تصور تھا۔ البتہ ''زنجیر حیات میں انسان کا درجہ سب سے بلند تھا۔ انسان کی ایک مرکزی حیثیت تھی اور اس کی دوگانہ فطرت (Double Nature) گو کہ ایک داخلی تضاد کا باعث تھی، انسان کو تمام کائنات موجودات کو سمیٹنے یا یکجا کرنے کا شرف حاصل تھا، یعنی انسان ہی کائنات کا وہ جزو ہے، جس کے گرد کائنات کی تشکیل ہوتی ہے اور جو مادہ اور روح میں خلا ہے، اسے انسان ہی اپنے کردار اور کارکردگی سے پُر کر سکتا ہے۔ اس زمانے میں جب تک زنجیر کائنات کا تصور رائج رہا، فیثاغورث کے فلسفے سے الیگزانڈر پوپ تک، انسان ہی تمام کائنات میں مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔''(۳۰)

کائنات کی تشکیل میں جو زنجیر کا تصور تھا، اس زنجیر کے زیریں حصے میں جانوروں، پودوں اور معدنیات کا درجہ آتا ہے۔ اس طرح چیونٹی، بھڑ کی مکھی، سانپ،

سیب، انگور، کدو، گدھا، گھوڑا، تانبا، پیتل اور رانگا بھی زنجیر حیات کی ایک کڑی تھے۔ اگرچہ نچلے طبقے میں سے تھے۔

فطرت نے جانوروں میں بھی اپنی تخلیق کا کوئی منشا ضرور رکھا تھا۔ کئی جانوروں میں احساس کا مادہ زیادہ ہوتا ہے۔ چیونٹی کی دنیا منظم اور باضبط ہوتی ہے۔ دھاتوں میں ایک دھات دوسرے سے نہ صرف صاف تر اور خوبصورت ہوتی ہے، بلکہ محکم تر بھی۔ نشاۃ ثانیہ میں فطرت کا صرف زنجیر کی مانند اوپر سے نیچے، درجہ بندی کا نظریہ ہی رائج نہ تھا، بلکہ مختلف سطحوں پر موجودات عالم میں رابطے اور مطابقتیں قائم تھیں۔ مثلاً سورج کو نظام شمسی میں جو مرکزیت یا درخشندگی کا درجہ حاصل ہے، اس کی وجہ سے دور میں لوگ خدا تعالیٰ کی کائنات میں یا ریاست میں بادشاہت کی مرکزیت میں اس کی مطابقت ڈھونڈتے تھے۔ ان مختلف سطحوں میں فرشتوں اور روحانی دنیا کی مطابقت، کائنات اور عالم صغیر کی مطابقت، انسان اور عالم کبیر کی مطابقتیں شامل ہیں۔ ان مطابقتوں کا تصور شیکسپیئر، سپنسر، ڈن، مارلو اور دیگر شعرا اور ادیبوں کی تصانیف میں کثرت سے ملے گا۔ ان مطابقتوں کی تلاش کا مطلب غالباً یہ تھا کہ کائنات کی مختلف اور متعدد موجودات میں ایک وحدت کا تصور قائم کیا جائے۔ رفتہ رفتہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے لے کر مارٹن لوتھر تک جو عیسائی مذہب کی منزلیں طے ہوئیں، انہیں نام نہاد اصلاح مذہب کی تحریک نے بے سود کر دیا اور گو عیسائیوں کا کیتھولک طبقہ ایک حد تک اپنی روایت کو لے کر ابھی تک اپنے عقیدے پر قائم ہے۔ پروٹسٹنٹ فرقے نے تو دین و دنیا کے مشترک تصور کو جس کے تحت انسان ایک مجموعی ضابطۂ حیات پر کاربند تھا، ترک کر دیا اور انسان کے دینی و دُنیاوی فکر و عمل نے دو الگ الگ راہیں اختیار کر لیں۔

نشاۃ ثانیہ کی خصوصیتوں میں سے یہ بھی ہے کہ گو اس زمانے میں فطرت کا روایتی تصور ابھی لوگوں کے ذہن میں قائم تھا، لیکن رفتہ رفتہ تجربی سائنس، ہر چیز میں باریک بینی اور کانٹ چھانٹ کر اس کو روکھے اور جزوی انداز میں پیش کرنا شروع کیا۔ یہ انداز لوگوں نے بھی اپنانا شروع کر دیا تھا۔ اسی دور میں ''جدید انسان'' (Modern

(Man) وجود میں آیا۔ راجر بیکن نے تو یہ اعلان کر دیا تھا کہ اگر اسے آرام سے چھوڑ دیں اور اس کے کام میں مداخلت نہ کریں تو کائنات کے کل اسرار و رموز کا پتا لگایا جا سکتا ہے تا کہ دُنیا اور اس کے کاروبار میں تاابد کسی شک و شبہ کی کوئی پوشیدہ بات نہ رہے۔ بعد ازاں قانونِ تجاذب کے کاشف نیوٹن نے بطلیموس سے لے کر اپنے وقت تک کی تمام دریافتوں اور سائنسی علوم کو یکجا کر کے ایک مجموعی نظریہ پیش کیا جس میں ستاروں اور سیاروں کی حرکت، رفتار اور آپس کے رشتوں اور تعلقات کی مطابقت ڈھونڈی تا کہ کائنات کا کلی اور مجموعی طور پر کوئی قانون طے پا سکے۔ نیوٹن کی دریافتیں اور نظریے ازمنۂ وسطیٰ اور نشاۃِ ثانیہ کے کائناتی نظریوں اور فطرت کے تصور کے لیے ایک زبردست چیلنج ہے اور اس سے پہلے کیپلر، ٹائیکو براہی اور گیلی لیو کی سائنسی دریافتوں اور نظریوں نے قدیم یونان سے لے کر سولہویں صدی تک کے دو ہزار سالہ کائنات کے روایتی نقطۂ نظر کو توڑ کر رکھ دیا۔ آگے چل کر ہم بیسویں صدی کا جائزہ لیتے وقت دیکھیں گے کہ یہ چار صد سالہ فطرت پرستی اور فطرت کی طرف ازسرنو سائنسی نظریے جو سولہویں صدی سے لے کر انیسویں صدی تک رائج تھے، وہ بیسویں صدی کی تحقیق کے سامنے مکمل طور پر رد ہو گئے۔

سیاسی میدان میں میکیاولی کہہ چکا تھا کہ انسان کی فطرت ازل سے لے کر ابد تک ایک ہی ہے اور اس میں خوبی اور بدی دونوں کے عنصر موجود ہیں۔ ''لیکن میکیاولی کا خیال تھا کہ جہاں تک سیاست کا تعلق ہے، انسان کی فطرت بد ہی سمجھی جائے گی۔ یعنی یہ کہ انسان ''بد'' ہیں اور اپنے وعدوں پر پورے نہ اتریں گے اور اگر انسانوں کو مجبور نہ کیا جائے تو وہ یقیناً برائی کی طرف مائل ہوں گے۔ لیکن جو مسئلہ درپیش ہے، وہ یہ ہے کہ میکیاولی اپنی مشہور کتاب ''بادشاہ'' (The Prince) میں اپنے بادشاہ کو ہدایت کرتا ہے کہ وہ انسان کو بیوقوف بنانے اور دغا دینے سے گریز نہ کرے۔'' (۳۱)

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ سولہویں صدی کے سائنس دانوں تک جس میں کوپرنیکس شامل ہے، یہ نظریہ رائج تھا کہ کائنات اور قدرت کے نظام میں ایک طرح کی

وحدت موجود ہے۔ بد قسمتی سے ڈیکارٹ اور اس کے مداحوں نے جو سائنس اور فلسفہ کا سلسلہ چلا رکھا تھا۔ اس نے کائنات کو ایک میکانیکی نظام تصور کیا جس کے نتیجے میں سولہویں سے سترہویں صدی تک جو ذہنی انقلاب برپا ہوا اس نے تمام روایتی اندازِ فکر کو ختم کر کے رکھ دیا۔ ستاروں اور سیاروں کی دریافتیں ہوتی گئیں اور فطرت کا مسلمہ نظریہ درہم برہم ہوتا چلا گیا۔ اعداد و شمار اور حساب دانی نے تفصیلات میں جانے کا رجحان ایسے چلایا کہ لوگ اگر جزو کی طرف دیکھنے لگے تو کل کو نظر انداز کر گئے۔

اس ضمن میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ پچھلے چھ سو سال میں جو سب سے اہم طرزِ فکر پیدا ہوئی وہ "سائنسی طریقہ" (Scientific Method) تھا جو فطرت انسانی اور کائنات کے بارے میں مشاہدے کی اہمیت پر اثر انداز ہوا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ فطرت باقاعدہ، متعین اور چند ابدی اصولوں اور قوانین پر قائم ہے۔ ازمنۂ وسطیٰ کی طرزِ فکر کے مطابق، فطرت ایک طرح کا دوامی معجزہ تھی اور ہر لحہ کسی ربانی مداخلت کی بناء پر اس کی بقا اور تجدید ہوتی رہتی تھی۔ لیکن سائنسی طریقے کے رواج پانے کے بعد فطرت اور کائنات کا تصور ایک بے لاگ اور سرد نظریہ رہ گیا۔ یوں تو اراسمس کے وقت سے انسان پرستی (Humanism) کی تحریک تقریباً لادینیت کی حدود تک پہنچ چکی تھی۔ لیکن نشاۃ ثانیہ کے انسان میں ایک نیا جوش اور ولولہ اس نوعیت کا پیدا ہوا جو انسان کو بے باکی اور غیر مشروط آزاد روی کی طرف مائل کرتا ہے۔ اس طرح معاشرے میں ایک حصہ ان لوگوں کا تھا جو اپنی طبیعت کو آوارگی کی طرف مائل پاتے تھے اور جن کی قوتِ تخلیق نے بڑے بڑے عریاں مصوری کے نمونے چھوڑے ہیں۔ جن کی آج تک مغرب کی ادبی اور فنی دُنیا میں قدر اور ستائش ہوتی ہے۔ اس مکتب خیال کے لوگ جنہیں نشاۃِ ثانیہ نے جنم دیا، انفرادی شخصیت کی اہمیت پر زور دینے لگے اور معاشرے کی اجتماعی ذمہ داریوں سے گریز کرنے کی راہ نکالی گئی۔ قدیم یونانی نظریوں میں جو ریاست، خاندان، شہر اور معاشرے کے تصورات تھے اور جن میں معاشرے میں ایک نظم اور ترتیب کا عنصر تھا، اس کا شیرازہ بکھرنے لگا۔

مختلف ادوار میں فطرت کے کئی معنی رہے ہیں۔ قدیم روایت میں فطرت کے معنی ایک منظم اور بالترتیب کائنات کے تھے، جہاں کائنات کا ذرہ ذرہ ایک مقررہ قانون کا پابند تھا۔ نشاۃ ثانیہ سے فطرت کے کئی مفہوم ہونے شروع ہو گئے اور رفتہ رفتہ لفظ فطرت کے کئی معنی ہو گئے۔ شیکسپیئر چونکہ ایک عظیم ڈرامہ نویس تھا، اسے تمام دنیا ایک تھیٹر نظر آتی تھی۔ اور اس کی کرداری دنیا میں فطرت کے معنی وہ محرکات ہیں جو مختلف کرداروں کو اپنے افعال میں سرگرم رکھتے ہیں۔(۳۲) شیکسپیئر کے ڈرامے ''شاہ لیئر'' سے ایڈمنڈ کے کردار میں انسانی فطرت کی ایک انقلابی شکل ابھرتی نظر آتی ہے۔ حالانکہ پہلے کے زمانے میں فطرت کا تصور ایک رحمدل ملکہ کے مانند تھا۔ انیسویں صدی میں فطرت کو ایک ظالم اور خطرناک قوت تصور کیا جانے لگا۔ یہ تبدیلی شیکسپیئر کے وقت میں شروع ہو چکی تھی۔ ''شاہ لیئر'' ہی میں دیکھیے کہ فطرت کوئی مہربان خاتون نہیں بلکہ گرج اور چمک کے تباہ کن اثرات کی مظہر ہے۔ نشاۃ ثانیہ اور اس کے بعد انسانی فطرت اور اس کا تصور دو رُخی شکل اختیار کر چکا تھا۔ ایک وہ شکل جس میں انسان اپنی اچھائیوں کے ساتھ رونما ہوتا ہے۔ اور دوسری وہ شکل جس میں وہ اپنی بدکرداریوں کے ساتھ نظر آتا ہے۔ یعنی انسان دو اضدادی سرشتوں کا مجموعہ ہے۔ اس نظریے کی ترجمانی آگے چل کر انگریزی ادب کے شاہکار (Dr. Jekyll and Mr. Hyde) میں رونما ہوتی ہے جہاں ایک ہی کردار دو متضاد رویوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً لیئر کے کردار کو دیکھیے کہ اس کی بات چیت میں ایک شیطانی لہر رونما ہوتی ہے۔ اس طرح فطرت کے روایتی تصور سے ہٹ کر فطرت میں ایک تغیر اور انحطاط رونما ہوتا ہے۔ ''شاہ لیئر'' اور ''طوفان'' (The Tempest) نامی شیکسپیئر کے ہر دو ڈراموں میں طوفانی پس منظر کا سماں باندھا ہے بلکہ یہ منظر نگاری اور بھونچال کا سا احساس علامتی طور پر سولہویں صدی کے تنزل اور تصور کائنات کی ٹوٹتی ہوئی تصویر کی ترجمانی کرتا ہے۔ غرض قدیم زمانوں سے کسی نے فطرت کو ایک عظیم فن (Art) کا نمونہ بتایا۔ کسی نے کہا کہ فطرت ایک آئینہ روبرو رکھتی ہے۔ لیکن نشاۃ ثانیہ میں فطرت کے تمام روایتی نظریے اور تصورات تنزل پذیر ہوتے چلے

گئے۔ تاحدیکہ کائنات کا قائم شدہ نقشہ مسخ ہوتا چلا گیا اور بالکل معدوم ہو گیا۔ نتیجہ میں ہر ایک اپنی من مانی کرنے پر کوشاں ہو گیا اور کسی روحانی یا مابعدالطبیعیاتی فکر یا تصور کا منظم یا باقاعدہ چرچا نہ رہا۔ اب نام نہاد جمہوریت نے بھی سر اٹھایا اور جن چیزوں کو عوام الناس نے سراہا اسی کی حقیقت سمجھانے لگا۔ ہر ایک کو یہی سمجھایا گیا کہ آرام طلبی کی راہ اختیار کرے۔ رفتہ رفتہ سائنس کا دور دورا جب ہوا تو صنعتی انقلاب آیا اور اس کے ساتھ نئے نئے مسائل بھی نمودار ہوئے، جن کا آئندہ ابواب میں تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔(۳۳)

سترہویں صدی:

ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ ازمنہ وسطیٰ میں فطرت اور کائنات کا جو تصور رائج تھا، وہ بظاہر تو نشاۃ ثانیہ کے زمانے میں بھی قائم رہا۔ لیکن دراصل اس کی شکل ہی شکل رہ گئی تھی، معنی اور روح غائب ہونے لگی تھی۔ یہ بھی ہم بتا چکے ہیں کہ نشاۃ ثانیہ میں انسان پرستی اور دنیا پرستی کا رجحان غالب آنے لگا تھا۔ اور آہستہ آہستہ فطرت کا ایک نیا تصور پیدا ہو رہا تھا۔ تجارت کی ترقی، فلکیات کے بارے میں نئی دریافتیں، ریاست اور معاشرے کا نیا تصور وغیرہ یہ ایسی چیزیں ہیں، جنہوں نے اس نئے تصور کو قائم کرنے میں مدد دی۔ اب ہم مختصر سا خاکہ سترہویں صدی کے سائنس دان اور فلسفیوں کے افکار کا پیش کرتے ہیں۔ جس سے اندازہ ہوگا کہ شکست و ریخت کا جو کام سولہویں صدی میں شروع ہوا تھا، اس کی تکمیل سترہویں صدی میں کس طرح ہوئی، اور جس چیز کو ہم دور جدید کہتے ہیں، وہ کس طرح وجود میں آیا۔ یہ وہ صدی ہے جب انسانی ذہن اور انسانی زندگی میں ایک بنیادی انقلاب واقع ہوا۔ اور ایک نئے قسم کا انسان نمودار ہوا جو اپنے سے پہلے والے انسان سے ہر علاقہ منقطع کرنے پر مصر تھا۔ یہ انقلاب پہلے تو یورپ میں آیا۔ پھر انیسویں صدی سے اس کا اثر مشرقی ممالک پر بھی پڑنے لگا۔

اب سترہویں صدی کے بنیادی افکار کا ایک جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

۱۶۱۵ء میں دوربین کے موجد گیلیلیو نے کرسٹینا آف لنسکی کو ایک خط میں "انجیل کے اقتباسات اور ان کی سائنسی معاملات سے مناسبت" کے عنوان سے لکھا کہ "میں سوچتا ہوں کہ فطرت کے مسائل پر کوئی بھی بحث ہو تو ہمیں یہ نہیں چاہیے کہ کتاب مقدس کی سند پیش کریں، بلکہ ہمیں چاہیے کہ ہماری بحث کا انحصار تجربہ اور مشاہدہ پہ ہو۔ اس لیے کہ مقدس کتابوں اور فطرت دونوں کا سرچشمہ کلمہ ربانی ہے فطرت غیر متغیر اور اٹل ہے اور اپنے قوانین سے تجاوز نہیں کرتی۔ میرا خیال ہے کہ فطری نتائج کے بارے میں جنہیں ہمارے حواس محسوس کرتے ہیں، یا جنہیں تجربے ثابت کرتے ہیں، کبھی بھی کوئی شک یا شبہ نہیں ہونا چاہیے۔ فطری نتائج کو کبھی بھی الہامی کتابوں کی سند سے رد نہیں کرنا چاہیے۔ خدا الہامی کتابوں کی نسبت فطرت کے عوامل سے کوئی کم ظاہر نہیں ہوتا۔" (۳۴) واضح رہے کہ یہ جملے مذہب اور سائنس کے درمیان شگاف ڈال چلے تھے۔ کیونکہ ان میں یہ دعویٰ تھا کہ کتاب فطرت میں انسان سے ہٹ کر ایسے عوامل ہیں جن سے انسان جمال فطرت اور حقیقت سے روشناس ہو سکتا ہے۔ یہ ادراک انسان فطرت کے عظیم کارخانے میں مؤدبانہ طور پر شریک ہو کر حاصل کر سکتا ہے۔

سائنس نے انسان کو اب یہ سکھا دیا کہ دُنیا کو بے تعلق ہو کر دیکھا جائے۔ یعنی کائنات کو ایک نئی زبان میں نئے علامتی نشانوں کی مدد سے پڑھا جائے۔ یہ وہ فطرت کے راز ہیں جو کوپرنیکس، کیپلر، اور گلیلیو جیسے ریاضی دانوں نے اپنی کتابوں میں خلاصہ کے طور پر پیش کیے ہیں۔

گیلی لیو کہتا ہے کہ فلسفہ اس عظیم کتاب یعنی کائنات میں لکھا ہوا ہے جو ہماری آنکھوں کے سامنے ہے، لیکن ہم اس کو سمجھ نہیں سکتے جب تک کہ ہم اس کی مخصوص زبان اور علامتیں سمجھ نہ لیں۔ یہ کتاب علم ریاضی کی زبان میں لکھی گئی ہے اور اس کی علامتیں مثلث، دائرے اور دیگر اقلیدسی شکلیں ہیں جن کی مدد کے بغیر اس کا ایک لفظ بھی نہیں سمجھا جا سکتا۔ بغیر اس کے انسان بیکار بھول بھلیوں کی اندھیری راہوں میں بھٹکتا پھرتا ہے۔

ملکہ الزبتھ کے ہمعصروں میں ٹامس ہیریٹ نامی مشہور حساب دان بھی تھا، جو رالے کے ساتھ ۱۵۸۵ء میں ورجینیا کے سفر پر بھی گیا تھا۔ اس کے سائنسی اعتقاد اس

کو مادہ پرستی کی طرف کھینچ لے گئے اور رفتہ رفتہ اسے دہریت کے راستے پر پہنچا دیا۔ مثال کے طور پر اس کا یہ عقیدہ تھا کہ جس طرح کائنات کا وجود انجیل میں بیان ہوا ہے۔ درحقیقت ایسے نہیں ہوا۔ اس کی دلیل وہی تھی جو کہ لوکریشس نے دی تھی۔ یعنی یہ کہ ''عدم سے کوئی چیز وجود میں نہیں آ سکتی''۔ بنیادی طور پر یہی وہ مفروضہ ہے جس پر جدید مادہ پرستی کی بنا پڑی ہے۔ الزبتھن دور میں اسی وجہ سے تمام زندگی دلیرانہ طرز کی سمجھی جاتی تھی، جہاں ہر وقت نئے افق اور نئی دُنیاؤں کی تلاش رہتی تھی۔ اور علم کی کوئی سرحدیں قائم نہ تھیں۔ بلکہ علم بیکراں سمجھا جاتا تھا۔ الزبتھ کا دور ایک جوش اور ولولے کا دور تھا۔ بلکہ اٹلی کے نشاۃِ ثانیہ کے دَور کے مانند انگلستان میں الزبتھن دور ایک شورش اور جوش و خروش کا دور تھا۔ یہ بھی شبہ ہوتا چلا تھا کہ رالے اور اس کے مشہور گروہ یعنی ''مکتب شب'' کے رکن دہریے تھے، جس میں ہیریٹ بھی شامل تھا۔ لامحالہ جب نئی سائنس اپنے ساتھ کو پرنیکیت اور مادہ پرستی لائی تو روایتی تشریحوں پر دھند چھا گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایسے شکوک اور بے اعتباری کا عروج ہوا کہ دہریت کی بنا پڑ گئی۔ ارسطاطالیسی علمِ طبعیات اور علمِ حیات سے ہمیشہ یہ بات جھلکتی تھی کہ فطرت کسی علمِ ریاضی یا قطعی تعریف کے قید و بند سے آزاد ہے اور معقولات صرف ایک طرح کا ڈھانچہ یا نمونہ ہیں جس کی بنیاد پر فطرت کی لاتعداد شکلیں درجہ بدرجہ نمودار ہوتی ہیں۔ یہ وہ نقشہ تھا، جسے ڈیکارٹ نے رد کر کے اُٹھا پھینکا۔ اس کی جگہ اس نے فطرت کو ایک مشین کے روپ میں پیش کیا، جس کی ہر کل قطعی اور منطقی فارمولے کے ماتحت حرکت کرتی ہے۔ ڈیکارٹ کی سب سے اہم کتاب (Discourse on Method) ہے جو دراصل اس کی دوسری کتابوں کا دیباچہ ہے جو کتابیں اس نے اقلیدس اور شہاب ثاقب کے بارے میں لکھیں۔ اس کتاب سے ڈیکارٹ کی اس دلچسپی کا اظہار ہوتا ہے جو اسے کائنات سے تھی اور یہ دلچسپی علمِ ریاضی اور استدلالی طریقے کے ذریعے قائم کی تھی۔

ڈیکارٹ کی نگاہ میں مادی دُنیا کی تشکیل جدا جدا ٹکڑوں سے نہیں ہوئی وہ کسی بھی جوہری نظریے کو خاطر میں نہیں لاتا تھا۔ اس کے لیے مادہ ایک مسلسل شے ہے اور

اس کی تقسیم ہونے کی صلاحیت لامتناہی ہے اور مادہ ہر چیز پر چھایا ہوا ہے۔ اس بنیادی مادہ کی دو اہم شکلیں ہیں: ایک تو مادہ اول جو کہ لامتناہی اثر سے دُنیا کی فضا کو پُر کیے ہوئے ہے اور دوسرا کثیف مادہ جس سے دنیا کی تمام ٹھوس چیزیں بنی ہیں۔ یہ ٹھوس مادے "مادۂ اول" کے توسط سے حرکت میں آتے ہیں۔ چونکہ "مادۂ اول" روحانی طور پر لاتعداد بھنوروں کی شکل کا بنا ہوا ہے۔ اس طرح ہر جسم اپنے بھنور پر گھومتا ہے۔ سورج ایک بڑے بھنور پر اور سیارے چھوٹے بھنور پر۔ مادی چیزوں کی خصوصیتوں پر جو ڈیکارٹ نے کہا، وہ ارسطو سے لے کر عیسائی مذہب کے نظریوں تک تمام مفروضوں سے ایک زبردست انحراف تھا۔ اس کی کائنات بھنور کی شکل کی تھی۔ اس نظریے سے کائنات کے بارے میں ارسطو اور عیسائی فکر کے جو مخلوط تصورات تھے، ان سے جداگانہ ایک نیا کائناتی تصور وجود میں آیا۔ اس سے دُنیا نہ صرف بدل گئی۔ بلکہ دُنیا کی ایک طرح سے از سرِ نو تشکیل ہوئی۔ اس کے میکانکی نظریے سے فطرت سے متعلق محبت، محنت اور نفرت کے جتنے مفروضے رائج تھے وہ سب رد ہوئے۔ ڈیکارٹ کے لیے فطرت ایک مشین تھی، جو ہر وقت حرکت میں رہتی تھی اور جس کی گردش اور روش مقررہ اصولوں کی بنا پر جو آپس کی کشش اور دفع سے متعلقہ ہے۔ اپنی کتاب کے پانچویں باب میں ڈیکارٹ کہتا ہے کہ انسان جانوروں سے اس لیے منفرد ہے کہ انسان میں ایک نہ فنا ہونے والی روح ہوتی ہے، اور یہ روح یا ذہن صرف چیزوں کے سمجھنے کے لیے بنائی گئی ہے۔ اس ذہن یا روح کا حواس سے ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے انسان کو بسیط مادے سے ممتاز کیا جاتا ہے۔ اس ذہن یا روح کے سوا، انسان دوسرے جانوروں کی طرح ایک مشین ہے۔

اس طرح ڈیکارٹ نے ذہن پر گہرے طور سے غور کرنے اور خارجی مادے کی طرف نگاہ کرنے کی صلاحتیوں میں ایک دیوار حائل کر دی۔ اس نے یہ بھی نہیں بتایا کہ ذہن کس طرح سمجھنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس نے ذہن کو خدا تعالیٰ کو ایک مبہم انداز سے سمجھنے کی صلاحیت کے سلسلے میں ایک وسیلہ بتایا۔ پھر اس نے ذہن اور مادے کے درمیان ایک نمایاں ثنویت کا نظریہ اختیار کیا۔ انسانی جذبات کو اس نے بے معنی اور

نامعقول کہہ کر رد کیا اور انسانی خیال یا تصور کو اس نے ایک دھوکا قرار دیا۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ جس شخص کو کائنات کے تصور کا ایک وجدانی تجربہ ہوا ہو، جیسے ڈیکارٹ کو ہوا، وہ جدید فلسفے میں ذہن اور جسم کی ثنویت پیدا کرنے کا مرتکب ہوا۔ یہ وہ ثنویت ہے کہ جس نے ڈیکارٹ کے وقت سے آج تک اپنا اثر تمام انسانی فکر و خیال پر ڈال رکھا ہے۔ ذہن پر ڈیکارٹ کو اتنا بھروسہ تھا کہ اس کو گمان تھا کہ بستر پر پڑے پڑے تمام کائنات کا نقشہ یا خاکہ بنایا یا سمجھایا جا سکتا ہے۔(۳۵)

گو ہابس نے ڈیکارٹ سے اتنا اثر ضرور لیا تھا لیکن وہ اس کے نظامِ فکر سے اتفاق نہ کرتا تھا۔ خاص طور پر ڈیکارٹ کی ثنویت کی شدت سے مخالفت کرتا تھا۔ جس میں اس نے ذہن اور مادہ کو الگ کر رکھا تھا۔ ہابس نے ایک دوسرا راستہ اختیار کیا جو کلی طور پر مادیت پرستی پر مبنی تھا۔ چنانچہ اسے دنیا محض ایک حرکت کرنے والا کرہ نظر آتی تھی۔ اگر تمام فلسفیوں میں سے کسی ایک کو چھانٹا جائے جس نے باقاعدگی سے اور لگاتار علت اور معلول کا رشتہ دیکھا ہو اور اس میں زنجیر کے مانند ختم نہ ہونے والا سلسلہ پایا ہو تو وہ ہابس تھا۔

اگر کسی شخص کو سترہویں صدی کی سائنس، انسان اور کائنات کے تصورات کو یکجا کرنے کا ذمہ دار قرار دیا جائے تو وہ ہابس ہو گا۔ اس نے سترہویں صدی کے انسان اور اس کے کائنات سے تعلق کے بارے میں ایک عمومی تشریح پیش کی۔ دراصل ہابس نے جو کام کیا، وہ یہ تھا کہ موجودہ معاشرتی نظام کو توڑ کر اسے پھر سے فطری کیفیت کے لحاظ سے جوڑ کر معاشرہ کو ازسرِنو تشکیل دینے کی کوشش کی۔ یعنی لوائتھن کی تشکیل میں اس نے موجودہ معاشرے کو توڑ کر کئی چھوٹے چھوٹے حصوں یا جزووں میں تقسیم کر کے انہیں پھر سے سترہویں صدی کی تجزیاتی سائنس کے زیرِ اثر معاشرے کا بہترین مثالی نمونہ بنانے کا نظریہ پیش کیا۔ دراصل وہ ''ریاست'' کو ایک مصنوعی جسم یا جانور، یعنی لوائتھن، کی طرح دیکھتا تھا جسے انسان نے نفاست سے بنانے کی خواہش کی ہو۔ جس طرح ''فطرت'' کی مدد سے، بقول ہابس کے، اللہ تعالیٰ نے دُنیا کو بنایا اور اس پر حکمران ہے،

اسی طرح انسان ایک مصنوعی ریاست یا ملک کو تشکیل دینے میں کامیاب ہو سکتا ہے۔ جس کا نام اس نے لواتھن رکھا۔ گو اس نظریے میں میکیاولی کی جھلک نظر آتی ہے۔ چونکہ دونوں میکیاولی اور ہابس نے چاہا کہ ریاست کی تشکیل کو ایک فن پارہ سمجھا جائے، لیکن فرق یہ تھا کہ اس نے یہ کام ازسرنو شروع کرنے کی تلقین کی۔ یعنی ہابس چاہتا تھا کہ نئی ریاست کی تشکیل چند بنیادی اصولوں پر قائم ہو اور نئے سرے سے ایک نئی ریاست کی بنا پڑے۔ ہابس کا نظریۂ فطرت اس کے اخلاقی نظریوں سے مطابقت رکھتا تھا۔ جہاں اس نے فطری حقوق اور اخلاقیات میں کوئی رابطہ یا نسبت نہ پائی۔ ہابس کی نظر میں (لواتھن کا باب ۱۲ دیکھیے) ''جو کچھ انسان کی پسند یا خواہش ہو، اس کو وہ خیر کہتا ہے اور جو کچھ اس کی ناپسندیدگی کا باعث ہو، اُسے وہ شر سے تعبیر کرتا ہے۔'' اس طرح ہابس کی نظر میں اخلاقیات میں کوئی ''فطری'' اصول یا قانون نہیں ہے۔ بعد میں ہم نے دیکھا کہ روسو نے ہابس کی پیروی کی اور کہا کہ ریاست کے سلسلے میں اعلیٰ اقتدار پر کوئی ''فطری قانون'' کی بندش نہیں ہے۔(۳۶)

علم کے افلاطونی نظریے پر چوٹ کرتے ہوئے لاک نے لکھا ہے کہ علم حاصل کرنے کے لیے فطرت یا تجرباتی طریقہ ہی صحیح طریقہ ہے اور کوئی عقلی یا مابعد الطبیعیاتی طریقہ نہیں ہے۔ علم کوئی ایسی شے نہیں جس کو انسان کے دماغ پر ہمیشہ کے لیے ثبت یا منعکس کر دیا گیا ہو، بلکہ علم وہ چیز ہے جسے انسان تجربے سے دُنیا میں دریافت کرتا ہے۔ یہی راستہ سترہویں صدی کی سائنس کا تھا۔ یہی لاک کے اختیاری نظریے کی پیش کش تھی۔ لاک اور ہابس دونوں فطرت کا ایک سا نظریہ رکھتے تھے۔ ان کو کائنات اجسام کا ایک مجموعہ نظر آتی تھی۔ اور یہ اجسام ایک خوبصورت ترتیب سے ایک طے شدہ محور اور راستے پر گھومتے رہتے تھے اور ان کی گردش متعین اصولوں اور قانون کے تحت ہوتی تھی جو واضح علل کے تابع ہیں۔ ان کا یہ کائناتی تصور انسان کے بارے میں ان کے تصور سے مناسبت رکھتا تھا۔ ان کا افکار میں انسان اور انسانی تعلقات کے بارے میں جوہری تصو، ملتا ہے۔

لاک کے خیال میں فطرت کی صحیح خصلت عقل سے ظاہر ہوتی ہے۔ فطرت محض انسان کے بے لگام، بے قابو اور وحشیانہ جذبات کا نام نہیں۔ ''فطرت حالت'' کا ایک قانون ہے جس پر وہ پابند ہے۔ اور وہ قانون عقل کا قانون ہے جو ہمیں سکھاتا ہے کہ کوئی انسان عقل کا ساتھ نہ چھوڑے۔ چونکہ ہم سب برابر اور یکساں ہیں، ہمیں چاہیے کہ ایک دوسرے کی جان، مال اور آزادی میں دخل انداز نہ ہوں اور ایک دوسرے کو تکلیف نہ پہنچائیں۔

لاک کا کہنا تھا کہ بغیر عقل کے آزادی بے معنی ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر وہ کہتا ہے کہ اگر پاگل لوگوں کو ان کے محافظ یا سرپرستوں کی نگرانی سے آزاد نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہی معقولیت ہے جس کی فطری کیفیت کی وجہ سے معاشرے میں ایک نظم اور ترتیب کی گنجائش پیدا ہوتی ہے۔ تبھی اس معاشرے میں انسان آزاد اور ایک دوسرے کے برابر ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ یہی فطرت کا قانون ہے۔ اسی وجہ سے ہر انسان کو زندگی، آزادی اور جائیداد کے مسلمہ حقوق حاصل ہیں۔ اسی طرح جو لوگ کسی طرح قانون کی خلاف ورزی کرتے ہیں، معاشرے کو حق حاصل ہے کہ ان کو سزا دے۔ لاک کی تصنیفات سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ حکومت کا فرض یہ نہیں کہ رعایا پر قوانین بیجا طور پر عاید کرے بلکہ یہ دریافت کرنے کی کوشش کرے کہ فطرت کے قوانین کیا ہیں۔ لاک کو یقین تھا کہ جس طرح فطرت یا کائنات میں ایسے قوانین موجود ہیں جو گرتی ہوئی چیزوں پر ان کی رفتار پر عائد ہوتے ہیں، اسی طرح انسانی معاشرے میں ایسے قوانینِ فطرت ہیں، جن کے تحت معاشرہ قائم رہتا ہے۔ جائیداد کے سلسلے میں بھی جو کچھ لاک نے کہا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فطرت کا قانون اس پر بھی عائد ہوتا ہے یعنی یہ کہ ہر شخص کو جائیداد کی ملکیت کا فطری حق ہوتا ہے۔ لاک کا نقطۂ نظر ہمیشہ آزاد اور فیاضیانہ رہا ہے۔ جبکہ ہابس کے نظریے کو رجعت پسندانہ اور اقتدار پرستانہ کہا گیا ہے۔ انسانی فطرت کے سلسلے میں لاک کا نظریہ مثبت اور امید افزا ہے جب کہ ہابس کا نظریہ یاس انگیز ہے۔(۳۷)

گو نیوٹن نے کشش ثقل اور کائنات کے دیگر میکانکی رشتے اور سائنسی علائق کے چند فارمولے اور پھر ان کی مدد سے دنیا اور کائنات کے بارے میں ایک مرکزی نظریہ قائم کیا۔ لیکن وہ بار بار کہتا تھا کہ یہ محض علم ریاضی کی رو سے کچھ دریافتیں ہیں اور ان کا دنیا کے ابتدائی وجود سے کوئی واسطہ نہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ اس نے علم ریاضی کی رو سے کائنات میں عام طور سے ہونے والے واقعات کا جائزہ لیا ہے، جس میں مابعد الطبیعیاتی فکر کو کوئی دخل نہیں۔ مثلاً اس کے پاس کوئی ایسا نظریہ نہ تھا جو یہ بتا سکے کہ کشش ثقل کیوں کر کام کرتی ہے اور مختلف رنگ کیونکر جداگانہ طور پر شیشے کے منشور سے شعاعیں پھینکتے ہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ یہ فلسفے کے مسائل ہیں جن پر فلسفی لوگ ہی غور کر سکتے ہیں۔ نیوٹن کی تحقیق صرف کائنات کے ایسے اصولوں پر رک جاتی ہے، جن میں کشش ثقل کا ظاہر ہونا یا منشور سے رنگوں کا بکھر جانا علم ریاضی کی رو سے ظاہر ہو۔ گو وہ کائنات کو ایک مشین کی طرح دیکھتا ہے، لیکن وہ یہ نہیں پوچھتا کہ اس مشین کے کون سے جزو اسے چلتا رکھتے ہیں۔ نیوٹن پہلا مفکر تھا، جسے مابعد الطبیعیاتی حقیقتوں سے کوئی رابطہ نہ تھا، وہ اس چیز پر اکتفا کرتا تھا کہ استقرائی اصولوں کو علم ریاضی سے ملا کر جو حقیقتیں دریافت ہو سکیں، وہ سمجھ لی جائیں، بشرطیکہ جو اصول اس طرح قائم ہوں، ان کو ان کے نتائج سے نسبت ہو اور اس طرح ان کا ایک خلاصہ بن سکے۔ اس طرح نیوٹن نے تجرباتی نظریے کو فروغ دے کر ارسطو کے ان اصولوں سے علیحدگی اختیار کی، جس بنا پر ارسطو کا کہنا تھا کہ فطرت کو چند بین اصولوں سے سمجھایا جا سکتا ہے۔ اس طرح استقرائی بنیاد پر جدید سائنس کی بنیاد پڑی۔ (۳۸)

سولہویں صدی میں فطرت اور انسان کے رشتے میں جو کشمکش نمایاں ہو چکی تھی، وہ سترہویں صدی کے شروع میں شدت پکڑ گئی۔ مجموعی طور پر تسلیم کردہ عیسائی نظریہ جو انسان اور کائنات کے بارے میں تھا، اس میں انسان کے عالمی مرتبہ ہونے اور بیک وقت ان کے ذلیل ہونے میں ایک بنیادی کشمکش تھی۔ غالباً ہر الزبتھن کو سرجان ڈیویز کی نظم "نوسے ٹیپسم" (Nosce Teipsum) سے اتفاق رہا ہو گا۔ کیونکہ یہ نظم روایتی

نفسیات کا اعلیٰ ترین نمونہ ہے۔ اس نظم کا لفظی ترجمہ یوں ہے:

''میں جانتا ہوں کہ میرا جسم کمزور ہے، جس کو خارجی قوتیں اور اندرونی بخار مار سکتے ہیں۔ گو کہ میں اپنے ذہن کی آسمانی فطرت سے آشنا ہوں، وہ اپنے ارادے میں پست اور ہیچ ہے۔ میں جانتا ہوں کہ میری روح ہر چیز کا ادراک کر سکتی ہے، لیکن وہ ہر معاملے میں اندھی اور جاہل ہے۔ میں جانتا ہوں کہ میں ''فطرت'' کا ایک چھوٹا سا بادشاہ ہوں لیکن ادنیٰ ترین اور حقیر چیز کا غلام ہوں۔ میں جانتا ہوں کہ زندگی ایک درد ہے اور بہت مختصر ہے۔ میں جانتا ہوں کہ ہر چیز میری فہم کی تضحیک کرتی ہے۔ یعنی المختصر میں اپنے آپ کو ''انسان'' جانتا ہوں، جو کہ ایک مغرور اور بدبخت شے ہے۔''

سر جان ڈیویز نے جو کچھ اپنی مندرجہ بالا نظم میں تجویز کیا، وہ ایک کشمکش کی حالت کے باوجود انسان کو ایک خراجِ تحسین بھی ہے۔ یوں سمجھیں کہ جیسے ایک ہی سکے کے دو رخ تھے۔ انسان کے بدبخت ہونے کے باوجود اس کی کائنات میں اہمیت کم نہیں ہوئی۔ بلکہ انسان کی یہاں تک ضرورت محسوس ہوئی کہ ہبوط کر کے خدا تعالیٰ نے انسان کی شکل اختیار کی (جیسے کہ عیسائیوں کا عقیدہ ہے) تاکہ معاملات کو از سرِ نو درست کیا جا سکے۔ حضرتِ عیسیٰؑ کے جسمانی وسیلے سے انسان پھر اپنی گم گشتہ جنت میں جگہ پا سکتا ہے۔ یہ بنیادی کشمکش تو کسی نہ کسی طرح حل ہو سکتی تھی۔ لیکن ایک اور کشمکش تھی جو ذہنی اور نفسیاتی سطح پر تھی اور جس کا حل قدرے مشکل تھا اور وہ یہ کہ آپس میں متعلقہ کائناتی فطری اور سیاسی نظام جو کہ الزبتھن دور میں ایک ہی نقشہ اور ایک ہی خاکے میں ڈھلے ہوئے تھے۔ ان میں شک کا شگاف پڑنے لگا تھا۔ کوپرنیکس کائناتی تصور پر چوٹ کر چکا تھا۔ مون تین فطری نظام کے تصور پر شک اور شبہ کر چکا تھا۔ اور میکیاولی کے سامنے رائج سیاسی نظام کوئی وقعت نہ رکھتا تھا۔ ان خیالات کے نتائج بہت گہرے اور دیرپا تھے۔ بطلیموسی نظام کے ڈھانچے پر ساری عمارت بنائی گئی تھی جس کا مرکز زمین تھی۔ کائنات کی تخلیق، انسان پر آسمانوں کے اثرات، کائنات اور ریاست میں توازن۔ عالم کبیر اور عالمِ صغیر کے تصورات سب ہی بطلیموس کے نظریے کے تحت رائج تھے۔ لیکن جب سورج کو

مرکز میں ڈالا گیا اور دُنیا کو مریخ اور زہرہ کے درمیان ایک ذیلی سیارہ کے مانند ڈال دیا گیا۔ تو تمام کی تمام خوبصورت اور مرصع عمارت اپنے معنی کھو بیٹھی۔ اس عمارت سے تمام متعلقہ اور وابستہ خیالات جو استعارے اور کنایہ کے لیے لازمی تھے سب کے سب اپنا مفہوم کھو بیٹھے۔

شاعر جان ڈن جو کہ ہر چیز سے باخبر رہتا تھا، جلد ان نئے خیالات کو بھانپ گیا۔ اور اپنی مشہور نظم ''پہلی سالگرہ'' میں پرانے کائناتی تصور کے کھنڈر اور خرابے کو صریح طور پر بیان کرتا ہے اور اس تباہی کے اثرات جو انسان اور ریاست پر پڑے انہیں بھی تفصیل سے بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ''فلسفہ ہر چیز کو شک میں ڈال دیتا ہے۔'' آگ کا عنصر خاموش کر دیا گیا۔ دُنیا کئی نئی دُنیاؤں کی دریافت کے بعد ٹکڑے ٹکڑے ہو کر ذروں کی شکل میں چور چور ہو گئی ہے۔ انسانی خاندان اور ریاست میں ضبط اور ترتیب کا خاتمہ ہو گیا ہے۔ ہر شخص اپنے آپ کو ایک یگانہ شخص سمجھتا ہے اور کسی دوسری چیز سے رشتہ نہیں رکھتا۔ ''پہلی سالگرہ'' والی ڈن کی نظم میں سے چند سطروں کا اُردو ترجمہ پیش ہے:

> ''ہر چیز ٹکڑے ٹکڑے ہے، سب شیرازہ بکھر چکا ہے۔ ہر معقول شے اور تمام رشتے، شاہزادہ، رعایا، باپ، بیٹا، یہ سب چیزیں بھلا دی گئی ہیں۔ ہر آدمی اپنے آپ کو ہی کافی سمجھتا ہے۔''

اٹھارہویں صدی:

ہم نے دیکھا کہ کس طرح سترہویں صدی عیسوی میں کائنات کے بارے میں بطلیموس کے پیش کردہ مفروضے اور نظریے سرے سے ردّ کر دیئے گئے۔ اور نظامِ شمسی کا مرکز نہ صرف یہ کہ زمین سے ہٹا کر سورج کو ٹھہرایا گیا۔ بلکہ دیرینہ تصورِ فطرت جس کی آخری جھلک شیکسپیئر، مارلو اور جانسن کے ڈراموں اور ڈن کی نظموں میں ملتی ہے، اس کو پائمال کیا جانے لگا۔ گیلی لیو نے جب دوربین ایجاد کی اور سر والٹر رالے نے اپنے سفر اختیار کیے تو نئے سائنسی نظریوں اور ڈیکارٹ کے زیرِ اثر عقل پرستوں کو بہت فروغ ہوا۔

فطرت کا قانون مذہبی رشتوں سے دُور تر ہوتا گیا اور کائنات کے نئے نظریوں کی بنیاد علم حساب، اقلیدس، طبعیات اور دیگر سائنسی دریافتوں اور مفروضوں پر رکھی گئی۔ ان رجحانات سے انسان کی مادہ پرستی کی طرف رغبت کا آغاز ہوتا ہے۔ ہم نے دیکھا کہ کس طرح ڈیکارٹ کے نظریوں کی جگہ سترہویں صدی میں آ کر نیوٹن نے لے لی۔ جس نے کائنات کے بارے میں اپنے جداگانہ نظریے پیش کیے۔ لیکن اٹھارہویں صدی میں آ کر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فطرت پرستی کی جو بنیادیں سترہویں صدی میں رکھی گئی تھیں، ان سے نکلنے والی تحریکیں، نظریے اور مفروضے ہمیں بینتھم کی افادیت پسندی، والٹیر کی خدا پرستی، مونٹس کیو کی مذہب سے فراریت اور پھر روسو اور ورڈزورتھ کے توسط سے رومانی تحریک میں ملتے ہیں۔ اٹھارہویں صدی کے دیگر نمایاں رجحانات ہر شخص، ہر شے اور ہر چیز پر تنقید اور تضحیک کی لت، عقل اور روحانی معلوماتِ عامہ پر زور، خدا کے خوف میں تخفیف، سائنس پر بڑھتا ہوا انحصار، وحی اور روحانی معاملات سے بددِلی، ''خدا پرستی''، لادینیت اور بالآخر ایک فطری مذہب کی تلاش ہیں۔ آخرکار اخلاقیات پر زور بڑھتا گیا اور مابعدالطبیعاتی علوم ختم ہوتے گئے۔ اس صدی کی چند نمایاں ہستیوں کے نظریوں کے توسط سے اب ہم تفصیل سے ان کے تمام افکار اور نظریوں کو پیش کرتے ہیں۔ چونکہ اٹھارہویں صدی ہی تھی جس کے پس منظر میں راجہ رام موہن رائے، سرسید اور حالی نے اپنے مذہبی، سیاسی، اخلاقی، علمی، ادبی، تعلیمی اور معاشرتی پروگرام کی بنیاد رکھی۔ اس لیے اس صدی کا جائزہ لیتے ہوئے ہم زیادہ تفصیلات پیش کریں گے۔

یہ سمجھنے کے لیے کہ اٹھارہویں صدی کے وسط سے ہندوستان پر مغربی خیالات اور فکر کے کیا اثرات ہوئے۔ یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ انگلستان اور یورپ میں اس زمانے میں کیا رجحانات پائے جاتے تھے اور کن کن خیالات نے جنم لیا اور کون سے معاشرتی و مذہبی اندازِ زیست پروان چڑھے۔

کہنے کو تو نئی طرزِ فکر کی ابتداء ۱۷۱۵ء سے ہوئی لیکن ایک عظیم اخلاقی اور فکری بے چینی اور خطرے کی پہلی علامتیں ۱۶۸۰ء سے ہی رونما ہونے لگیں تھیں۔ چند مفکروں

نے نشاۃ ثانیہ سے پھوٹنے والی مختلف اور متفرق راہوں کی کڑی اٹھارہویں صدی سے ملائی اور گو کہ روم اور یونان، ازمنۂ وسطیٰ اور نشاۃ ثانیہ کے شاندار اور باوزن روّیے موجود تھے، دراصل دورِ حاضر کا یورپ اور دُنیا کے دیگر مغربی رجحانات اٹھارہویں صدی ہی کے مرہونِ منت ہیں۔ اٹھارہویں صدی کے اوائل میں یوں کہا جانے لگا کہ نئی نسل کو بزرگوں نے ایک ایسا معاشرتی نظام دیا ہے جو نرا ایک دکھاوا اور دھوکا ہے اور ہر برائی کا ذمہ دار ہے۔ حتیٰ کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اس معاملے میں قصوروار ٹھہرایا گیا۔ اٹھارہویں صدی کی نسلیں صرف ایک نشاۃ ثانیہ سے مطمئن نہ ہونے والی تھیں، وہ تو صلیب کو گرا دینا اور ردّ کر دینا چاہتی تھیں۔ وہ اس نظریے کو کہ انسان کو کوئی الہامی پیغامات وصول ہوتے ہین، بالکل ردّ کر کے وحی کا صاف انکار کرتی تھیں۔ القصہ وہ انسانی زندگی کو کسی حال میں بھی مذہبی طرزِ فکر سے نہ دیکھنا چاہتی تھیں۔ ان کا یہ گمان تھا کہ وہ نئی چیز کو جنم دیں گی۔ عقل کی روشنی سے وہ ظلماتی دور کو نیا نور بخشیں گی اور قدرت کے منصوبے کو دریافت کر لیں گی، اور اس طرح سے انسان کا ایک پیدائشی حق یعنی انسانی خوشی اور خوشحالی انسان کے لیے بحال کر دیں گی۔ اور ہر جا مسرت کا دور دورہ ہو گا۔ ایک نیا دستور، ایک نیا قانون، ایک نیا معاشرتی معیار قائم کیا جائے گا، جسے الہامی اور آسمانی قانون سے کوئی واسطہ یا رابطہ نہ ہو گا۔ نئے سیاسی ڈھانچے میں کوئی "رعایا" (Subjects) نہ ہو گی، بلکہ شہری (Citizens) ہوں گے۔ الغرض دُنیا میں ایک جنت کا خطہ ہو گا۔ زندگی کا مقصد اور اس کی خوشیاں کہیں اور ڈھونڈنے کی ضرورت نہ ہو گی، بلکہ زیست کی شان اور جان خود انسان میں مل سکے گی۔ مختصر یہ کہ ان نوواردوں نے دوسروں کی طرح ایک ایسا سیاسی معاشرتی اور مذہبی نظام اور طرزِ فکر چھوڑا جو کہ نہایت گنجلک اور پیچیدہ تھا اور جو تباہی اور بربادی میں اپنی مثال نہ رکھتا تھا۔ یہ عقل پرست، یہ روکھی سوکھی شخصیتیں باز نہ رہیں اور اپنی بنجر کارکردگیوں سے جذبات اور صوفیانہ علم وشعور کے خاتمے کی مورد ٹھہریں۔ یعنی یہ لوگ سرد اور بے حس ہونے کے علاوہ صرف بے رحم عقل کے ہی دلدادہ رہے، جس نے آخر ان کا ساتھ نہ دیا۔

دُنیا میں جتنے حقائق ہیں، ان میں ہر قیمت پہ خوشی حاصل کرنا، خوشحال رہنا ہی دوسروں سے افضل سمجھا جانا چاہیے۔ اسی طرح فنونِ لطیفہ، فلسفہ وغیرہ میں اگر کوئی بذاتِ خود اچھائی دیکھی جاسکتی ہے تو وہ یہ تھی کہ کس طریقہ سے یہ ہمیں خوشی کی طرف لے جا سکتے ہیں۔ القصہ، انسان کا صرف ایک اخلاقی فرض تھا اور وہ یہ کہ ایک خوشحال اور فکر سے دُور زندگی گزاری جائے اور وہ مسرتوں کی تلاش میں رہے۔

انسان اٹھارہویں صدی میں خیالی طور پر ایسے سفروں پر کمربستہ ہوگیا جو اسے دُنیا کے چپے چپے پر لے گیا۔ رابنسن کروسو (Robinson Crusoe) کی پیروی میں نامعلوم سمندروں پر خطرات کا سامنا کرتے ہوئے، انسان نامعلوم گہرائیوں میں غوطہ زن ہوا۔ طوفان آتا اور کشتی اگر غرق ہو جاتی تو کشتیٔ شکستگان کو یقیناً کوئی کنارہ مل جاتا اور اس ساحل پر فطرت ہمیشہ مہربان ہوتی تو انسان کو زرخیز وادی، ہر طرح کے پھل اور دیگر خوردنی اشیاء سے پُر ملتی۔ یعنی انسان کو کوئی نہ کوئی مثالی دُنیا (Utopia) مل جاتی۔ خوش آئند مستقبل پر اعتماد ان کے عقائد کا ایک اہم جزو تھا۔

دُنیاوی مسرت تو اسی دنیا اور اسی وقت کی چیز تھی، یعنی ہر وہ چیز ہی حقیقت ہو سکتی ہے جو آج اور ابھی اور اسی وقت حاصل ہو سکتی ہو۔ کل کا کیا کہا جاسکتا ہے۔ ان کے خیال میں اوہام سے پرہیز لازمی تھا۔ وہ سوال کرتے تھے کہ خدائی نظام میں یہ کس طرح خیال کیا جاسکتا تھا کہ یہ دُنیا ایک دردوالم کا مسکن ہو؟ اور جس مسرت کے پیچھے یہ اٹھارہویں صدی کے باشندے پڑے تھے وہ کوئی مثالی یا فرضی مسرت نہ تھی، بلکہ عملی مسرت تھی۔ وہ سمجھتے تھے کہ ایسی دُنیا کے پیچھے پڑنا جو محض ایک سایہ ہو یا ان کی دسترس سے باہر ہو، بے سود ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ دنیاوی عقائد اور مسائل کا کوئی سہرا میانہ روی کا معیار مقرر کرلیا جائے جو ہر قسم کی انتہا پرستی سے دُور ہو۔ آخر یہ کیوں نہ سوچا جائے کہ دُنیا میں عام طور پر موجوداتِ عالم اور حالات ہمارے حق میں ہیں نہ کہ ہمارے مخالف ہیں۔ اس لیے عیش کی زندگی کو وہ لوگ جلاوطنی سے واپس لائے اور اس کو جائے مناسب اور درجۂ اصلی پر بحال کیا۔ ایک چیز جو ان کے عقیدے میں شامل تھی، وہ اچھی صحت کی

ضرورت تھی۔ یعنی تندرستی کی ضرورت اور پھر یہ بھی ضرور تھا کہ بینک میں کافی مال پڑا ہوا ہو اور تمدن کے تمام فوائد سے ہم بہرہ مند ہوں۔ پسندیدہ اور مرغوب احساسات سے ہم لطف اندوز ہوں۔ بالفرض آنے والی زندگی کا تصور اور اس کی آسائش پر یقین بھی کیا جا سکتا ہو، کیا لازم ہے کہ دُنیا میں دُکھ درد سہہ کے اسے خریدا جائے؟ فلسفے کو ایک عملی رُخ پر پلٹ دینا چاہیے اور اس کا کام محض مسرت اور دُنیاوی سکون کی تلاش ہونی چاہیے۔
فطرت میں ایک چیز فطری ذہانت سے بھی زیادہ جامع ہے اور وہ انسان کی پُرمسرت زندگی بسر کرنے کی خواہش ہے، مسرت ایک انسانی حق بن گیا، ایک ایسی چیز جس کے ہم پیدائشی حقدار ہیں، اور جو انسانی فرائض پر بھی فوقیتؑ لے جاتی ہے۔(۳۹) اور اسی طرح ہر ایک کا ایمان ہو گیا ہے کہ آئندہ بہتر حالات ہو جانے والے ہیں اور اب عقل اور تعلیم کی برتری عام ہو جانے کی بدولت اٹھارہویں صدی میں اپنے خیالات کو بروئے کار لانے اور تمام قائم روایتوں کو تہہ و بالا کرنے کی مہم ایک تنقیدی نظریہ سے شروع ہوئی۔ یعنی ہر چیز لائقِ تنقید اور تضحیک بنی۔ رزمیہ اور دیگر ادبی صنفوں میں ہجو آمیز لہجہ کی افزائش ہوئی اور اس زمانے کا ادبی رواج طنز سے بھرتا چلا گیا۔ پرانی مثالی دُنیاؤں (Utopias) کو پھر سے رائج کیا گیا اور نئی مثالی دُنیائیں بھی قائم کی گئیں۔ ذہن کی پرواز بے لگام ہونے لگی، لیکن اپنے مقصد کو مدنظر رکھتے ہوئے یعنی عقل کی طرف لوگوں کو رجوع کرتے ہوئے۔ ان رجحانات کا استاد جوتھن سوفٹ (Jonathan Swift) تھا، جس کی تصنیف ''گلیورز ٹریولز'' (Gulliver's Travels) شہرۂ آفاق ہے۔ اس نے ہر چیز، ہر خیال اور ہر اعتقاد پر جسے لوگ پسند کرتے تھے، بلکہ پوجتے تھے، چوٹ کی۔ اس طرح ایک نئی نسل نقادوں کی رونما ہوئی، جو بے جوڑ، بیزار اور پریشان حال تھے، بلکہ ایک خواب کی سی دُنیا میں رہتے تھے۔ ان نئے نقادوں کا خیال تھا کہ یہ لوگ اپنے ہم عصروں کو صحراؤں میں جنت کر دِکھائیں گے اور جزیروں پر مثالی دُنیائیں (Eldorados) قائم ہوں گی۔ ایسی دُنیا آپ نقشوں پر تلاش کریں گے تو نہ ملے گی، یعنی وہ دُنیا جہاں مرد و زن کو ایک اعلیٰ حکومت دستیاب ہو۔ ایک خالص مذہب ملے اور

آزادی، مساوات وغیرہ کے سے تمام حالات موجود ہوں۔ سو اس قسم کی مذکورہ بالا عالمگیر تنقید نے ہر شعبہ کو یعنی ادب اور اخلاقیات سے لے کر سیاست اور فلسفہ کو اپنی گرفت میں لے لیا۔ اشرافیہ بھی ان کے ہدف کی آماج گاہ بنی اور بقول ان کے چوروں اور ڈکیتوں میں بھی ایک اخلاقی سمجھوتا کاربند ہوتا ہے۔ اور اس طرح ان تمام دنیاوی مشکلات اور پیچیدگیوں کا حل اُنہیں صرف ایک خوشحال اور پرمسرت زندگی ہی میں نظر آنے لگا۔

یہ تو طے پا ہی چکا تھا کہ عقل سے بالاتر کوئی ملکہ نہیں ہوسکتا چونکہ یہ عقل پر چھوڑا گیا ہے کہ وہ حق و باطل کی گتھیاں سلجھائے۔ اس طریق سے عقل اور استدلال پر ہی یہ تمام سائنس اور فلسفہ کا دارومدار ہے۔ اور اس نظریۂ حیات کا آلۂ کار صرف تحلیلیاتی (Analytical) ہوسکتا ہے۔ بجائے قبل تجربی (A Priori) تصورات سے آگے بڑھنے کے جیسے کہ فرسودہ طریقہ تھا، منشا یہ تھا کہ فی الفور بلاحجاب کے حقیقت تک رسائی ہونی چاہیے۔ ان نئے فلسفیوں کا خیال تھا کہ لفاظی سے پرہیز درکار ہے، چونکہ لفاظی ہمیں وہیں واپس لے آتی ہے جہاں سے ہم چلے تھے۔ تشریح کی مدد سے اور مسائل کو چھوٹے چھوٹے حصوں میں بانٹ کر ہی ہم ایک پیچیدہ مسئلہ کو اس کے مختلف حصوں کو جزوی طور پر دیکھ سکتے ہیں اور تجربے ہی سے ایک فرضی نتیجہ اور پائیدار نتیجہ میں فرق نکال سکتے ہیں۔ ان کی دانست میں عقل ہی ایک جامع چیز تھی جو بغیر کسی لغزش کے ہمیں راہِ راست اور سچائی کی طرف گامزن کرسکتی ہے۔ اقتدار اور سند (Authority) ہی تمام غلطیوں کا منفذ ہے۔

اٹھارہویں صدی کے لوگ اور ان کے دینی و دنیاوی رہنما سمجھتے تھے کہ دُنیا کی مہذب ترین قوموں سے لے کر مشیگن کے ہیرونوں (Hurons of Michigan) یا افریقہ کے ہونٹوٹ (Hottentots) تک اور انسان اور وحشی کے درمیان آخری کڑی تک، شمال، جنوب، مغربی اور مشرق یعنی ہر جگہ اور ہر سمت فطرت ایک ہی آواز سے گویا ہوتی ہے اور وہ آواز عقل کی ہے۔ یوں سمجھیے جیسے بدنصیبی، جہالت اور ناسمجھی سے ابھرتی ہے۔ البتہ عقل ماضی کے تمام ٹوٹے وعدے پورے کرے گی اور ہمارے لیے مسرت اور

خوشحالی لائے گی۔ عقل ہمارا ذریعۂ نجات ہوگی۔ اور اس طرح ایک عصر نے اپنا نام ''دور درخشاں'' یا ''عصر روشن'' انتخاب کیا۔

عقل کی فتح ایک حد تک ضرور ہوئی اور وہ یہ کہ اس نے تمام روحانی چشموں کو خشک کر دیا۔ نئی نسل کو یہ سکھایا جا رہا تھا کہ محنت اور صبر وغیرہ سب ہیچ ہیں اور انسان کا اپنا ضمیر ہی رہبر ہوسکتا ہے۔ ان رجحانات سے فطری طور پر ہم کامل ہی ہو سکتے تھے، چونکہ اب عظیم رائے یہ ٹھہری کہ علم آنکھ جھپکنے میں حاصل ہو سکتا ہے. یعنی کم سے کم عرصے میں اور بغیر کسی جدوجہد کے۔ ہر چیز کو نچوڑ کر چند مختصر خیالات میں ڈھال لینا، ہر چیز کی درجہ بندی کر دینی اور یہ تصور کرنا کہ اگر کسی چیز میں بظاہر اضداد نظر نہیں آتے تو وہ یقیناً حق ہے۔ ان رجحانات کا خاصہ تھا جس چیز میں ظاہرا الجھن نظر آئے، وہ یقیناً غلط ہے۔ مثلاً کرسچن ولف (Christian Wolff) کو لیجیے۔ ان کے خیال میں اخلاقیات محض عقل سے وابستگی رکھتی ہے۔ اعتقاد کا محض عقل سے واسطہ ہے۔ عقل اور معجزہ دو متضاد چیزیں ہیں اور (نعوذ باللہ) خدا تعالیٰ محض انسانی عقل کی پیداوار ہے۔ لارنس سٹرن (Laurence Sterne) کو لیجیے۔ ان کا مقولہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم استعمال نہیں کر سکتے، ان کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں۔ اس طرح یہ لوگ تجربیت کے منبع پر بیٹھے تھے اور اُنہیں لوگوں سے یہ ریت چلی۔

عیسائی مذہب کا دارومدار روایت اور سند پر تھا۔ اب انہیں یہ جواب دیا گیا کہ روایت ایک دھوکا اور سند یا مسلمہ اصولوں کی پابندی ہماری حق تلفی کے مترادف ہے۔ آہستہ آہستہ بے اطمینانی کا دَور اور مقامی بغاوتوں کا زمانہ گزرتا گیا، شرک اور انکار کا چرچا بھی شروع ہو چکا تھا۔ اب تو اس روایتی درخت کی جو صدیوں سے پل رہا تھا، بیخ کنی کا وقت آ گیا تھا۔ مذہب کی مکمل شکست اور اس کو ملیامیٹ کرنا اب اس مہم کا حصہ بن چکا تھا۔ ان لوگوں کو چونکہ مذہب کی کوئی ضرورت بظاہر نہ رہی تھی تو وہ ان لوگوں کی تضحیک کرتے تھے، جنہیں اب بھی مذہب سے سروکار تھا۔ بقول ان کے مسیحی مذہب تاریخ کی شاہراہوں پر تمام تر اپنے جھوٹ کی علامتیں جابجا چھوڑ گیا تھا۔ کہتے تھے کہ خدا تعالیٰ

راتوں رات دُنیا کی سرحدوں کو پار کر کے انسان کو ترک کر کے فرار ہو گیا۔ اس طرح حق تعالیٰ کو انہوں نے مجرم ٹھہرایا۔ ان کا مسئلہ یا سوال یہ تھا کہ کیا وہ ایک ایسی دنیا میں رہتے ہیں، جس کا انتظام ایک بارحم تخلیقی ذہانت کے زیرِ اثر ہے یا ایک اندھی قوت کے زیرِ بار ہے؟

اس اثناء میں سائنس دانوں نے اپنی آنکھیں خوردبینوں پر چپکا ئیں تا کہ کوئی ایسا اشارہ فطرت کی طرف سے پا جائیں کہ کائنات کے سمجھنے میں جو کمی محسوس ہوتی ہے، اسے پُر کر دے۔ لیکن وہ اس کا سراغ نہ پا سکے اور یہ الزام لگاتے رہے کہ گو عیسائیوں کے خدا کو ہر قسم کی قدرت تھی، وہ اس کا صحیح استعمال نہ کر سکا۔ یہ بھی دریافت کرتے تھے کہ حضرتِ عیسیٰ علیہ السلام کیونکر اتنے غمگین رہتے تھے۔ کہتے تھے کہ اگر یہ مذہب کا چکر نہ ہوتا تو ہم خوش و شاد رہتے۔ اور پھر خدا ہم سے بجھارتیں کیوں پوچھتا ہے، اگر چاہتا تو کائنات کے رازوں کو ہم پر انکشاف کر دیتا۔

اٹھارہویں صدی والے کہتے تھے کہ حق تو یہ ہے کہ تمام مذاہب دھوکا اور افسوں ہیں، انہیں کی وجہ سے دنیا میں بٹوارے، جنگیں اور انسان کی تمام مصیبتیں ہیں۔ اس وجہ سے کیتھولک عقیدہ خدا کی طرف سے نافذ نہیں ہوا کہ وہ تکلیف دینے کو عظیم جانتا رہے۔ اور عقل کے خلاف بھی رہے کیونکہ وہ مذہب پر یقین کو سراہتا ہے۔ الغرض وہ چاہتے تھے کہ مذہب کے معاملے میں وہ لاپروائی اور غیر جانبداری کا پرچار کریں۔ ان تمام خیالات کا خلاصہ یہ تھا کہ خدا عقل تھا اور خدا عقل ہے۔ ہمیں چاہیے کہ ہم عقل کی انجیل (Gospel of Reason) کی خوشخبری سب کو سنائیں۔ اس طرح عقل ایک آسمانی ملکہ سمجھا جانا چاہیے۔(۴۰)

اب مذہب جس کی بنا وحی پر ہے ان کے آڑے آنے لگا۔ مذہب کا دارومدار چونکہ معجزوں پر ہے، اس لیے عقل سے ان کو کوئی سروکار نہ ہوگا۔ چونکہ وحی کا اطلاق مافوق الفطرت چیزوں پر ہوتا ہے، اس لیے اس کا جوڑ عقل سے نہیں ہو سکتا، جو کہ ایک فطری ملکہ ہے۔ اس لیے ایسے مذہب کو جس کی بنیاد مافوق الفطرت عناصر پر مبنی ہے،

نابود کرنا ہوگا۔

یہ تو اب عام خیال ہو گیا تھا کہ مذہب کی بنیاد اخلاقی قانون پر ہے۔ اس لیے اگر خدا اس اخلاقی دائرہ میں سرگرم ہے تو وہ ایک دانشمند اور پسندیدہ خدا ہے۔ اور اگر وہ اپنی من مانی کرتا ہے تو وہ نہ اچھا ہے نہ دانشمند۔ اور اگر خدا تعالیٰ کسی اخلاقی قانون کا پابند ہو جاتا ہے تو اس کی منشی گیری فاضل اور زائد ہے چونکہ انسان بہرحال اپنے سے (بغیر کسی مدد کے) صحیح اور غلط میں امتیاز کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ اس طرح انسان اپنی ذمہ داری کو عمومی اخلاقی قانون میں ضرور پہچانتا ہے۔ اس لیے اب اس کے سوا کوئی راستہ نہیں کہ "فطرت مذہب" پر اکتفا کیا جائے اور اسی کا سہارا لیا جائے۔ اس طرح ان لوگوں کا سب سے بڑا معبود فہم عامہ یا عقل ٹھہرا۔

اسی زمانے میں مونٹس کیو (Montesquieu) نے رائے زنی کی کہ قوموں کی بربادی ان کے اندرون حرکات اور فعلوں سے واقع ہوتی ہے نہ کہ کسی آسمانی ارادہ یا فرمان کے۔ بلکہ توسان (Toussaint) نے تو یہ بھی کہا کہ اخلاق اور مذہب میں آپس کا کوئی لازمی رشتہ نہیں ہے اور اس طرح یہ ممکن ہے کہ مذہب کی مدد کے بغیر ایک مثالی زندگی بسر کی جا سکتی ہے۔ خطبوں کا مذاق تو اڑایا ہی جاتا تھا، فحشیات سے بھی پرہیز نہ کرتے تھے۔ وی لانڈ (Wieland) کا ایک انوکھا نظریہ تھا، وہ یہ کہ خدا کا ظہور فطرت اور وحی دونوں شکلوں میں ہوتا ہے۔ فطرت اور وحی کی حقیقتیں باہم آمیختہ ہیں۔ اگر وحی کسی وجہ سے قانونِ فطرت سے انکار کرتی ہے تو یقیناً وحی راہِ راست سے ہٹ گئی ہے۔ اس طرح کے خیالات خدا پرستوں کے عقائد سے ہٹ کر نہیں ہیں۔ اسی اثنا میں عالموں نے آسمانی کتابوں میں خوردہ گیری کی تو کئی کیڑے نکال دیئے۔ رفتہ رفتہ یہ لوگ راسخ الاعتقادی (Orthodoxy) سے دور تر ہوتے گئے۔ مثلاً عہد نامہ جدید (New Testament) کے بارے میں انہیں کئی وضع کے نسخے اور کئی نوع کے ترجمے ملے اور یہ بات حیران کن نہ تھی چونکہ متعدد خطاطوں نے انہیں رقم کیا تھا۔ چونکہ ان خطاطوں کو کوئی الہام نہ ہوا تھا، اس لیے اُنہوں نے ایسی غلطیاں کیں، کچھ دیدہ دانستہ اور کچھ اتفاقیہ، کہ

ان میں سے چند یقیناً گمراہ کن تھیں۔(۴۱) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایک متن ایک متعین مطلب بتا سکتا ہے نہ یہ کہ متعدد مفہوم پیش کر سکے۔ اس لیے اس میں کوئی تمثیلی اور علامتی معنوں کا نکالنا کچھ زیادتی ہی ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ ہر چیز کا مطلب وہی ہوتا ہے جو الفاظ کہتے ہیں، اور یہ مطلب الفاظ کے استعمال یا رواج پہ ہوتا ہے۔ اس سے قبل کہ دینی کتب کو دینیاتی طور پر سمجھا جائے، یہ لازم آتا ہے کہ ان کو گرامر کے اصولوں سے اچھی طرح ٹھونک بجا کے پرکھ لیا جائے۔ جائز تنقید علمِ صرف ونحو پہ مبنی ہے نہ کہ کسی اور چیز پر۔

اٹھارہویں صدی کے یہ لوگ بہت خودسر تھے اور یہ تصور کرتے تھے کہ کائنات ان کے قدم چومتی ہے۔ آسمانی حکمت کو ازروئے تحقیر دیکھتے تھے اور اس طرح اُنہوں نے فطرت کو اپنا خدا بنا لیا۔ ایک مقولہ اُنہوں نے خاص طور پر ذہن نشین کر لیا تھا اور وہ یہ کہ کسی چیز کا جاننا یا اس سے واقفیت پیدا کرنا عبادت سے بہتر ہے۔ غالباً کوئی گزرا ہوا زمانہ اتنا بغاوت آمیز نہ ہوگا۔ اُنہوں نے نہ صرف خدا کو بلکہ اسی ضمن میں کل معاشرہ کو تباہ و برباد کرنے کی ٹھانی اور بیشتر کتابیں باغیانہ لہجہ میں نشر ہوئیں۔

کچھ لوگوں نے دیگر طریقوں سے اپنا اُلو سیدھا کرنا چاہا۔ چار و ناچار اگر معجزوں کو مانا بھی تو یہ کہا کہ اگر معجزوں اور قانونِ فطرت میں کوئی اختلاف ہے بھی تو وہ صرف ہماری نگاہ کا ہے کہ ہم ادراک نہیں کر سکتے۔ اس طرح معجزہ بھی مافوق الطبیعت میں سے نہیں ہے۔

فطرت کو یوں بیان کرتے تھے کہ اب اس کی تمام خوبیاں اور جمال ہماری نگاہوں کے سامنے ظاہر ہے۔ فطرت کئی قوتوں کی آمیزش ہے جو ایک واحد نظام کے تابع ہے۔ ایک ہم آہنگی اور مناسبت ہے جس میں ہر بڑی چھوٹی چیز سموئی ہوئی ہے۔ ایک جمال یا فضیلت ہے جو موجوداتِ عالم میں بکھری ہوئی ہے، چاہے وہ جاندار ہوں یا بے جان۔ اس طرح کیا ہمارا دل اس خدا کی طرف نہیں کھنچتا جو کہ ان تمام کا آفرینندہ ہے اور لائقِ ستائش ہے؟

اسی طرح رفتہ رفتہ یہ خیال زور پکڑ گیا کہ کلیسا اور ریاست کو علیحدہ ہونا چاہیے۔ کلیسا کا ریاست پر کوئی تقاضا نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ریاست جو کہ ایک جداگانہ وجود ہے، اس کا کلیسا پر کوئی حق و اختیار نہیں۔ ایک آدھ آواز یہ بھی اُٹھی کہ ریاست کا ایک سرکاری مذہب ہونا چاہیے، جس کی بنیاد قانونِ قدرت کے ابتدائی اصولوں پر مبنی ہونی چاہیے۔

ایک نظریہ یہ بھی تھا کہ ایک روشن خیال عیسائی مذہب ہونا چاہیے، جو زمانہ گزشتہ کی تمام فرسودہ رسموں اور ناپسندیدہ کثافت سے پاک ہو۔ اس طرح مذہب میں ایک ایسے نظریے کی بنیاد ڈالی جائے، جس میں تمام تاریک و مخفی علامتیں نہ ہوں بلکہ ایک آزاد فکر کو شامل کیا جائے۔ تب مذہب اتنا صاف و شفاف ہو جائے گا کہ آئندہ کوئی اس کی عملی پیش رفت پر ہاتھ نہ ڈال سکے گا۔[42] یہ اس طرح سوچا گیا کہ مذہب میں جو ناجائز چیزیں داخل ہو گئی ہیں، ان کو خارج کر دیا جائے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام اور رسول اللہؐ کے خلاف بے ہودہ باتیں کی گئیں۔ یہ کہا گیا کہ زندگی ایک خوشگوار مشغلہ ہونا چاہیے۔ ''آزادی'' اور آزاد خیالی کا دور دورہ ہو گیا اور کوئی بند اس بڑی لہر کو نہ روک سکا۔ دنیا کا شیرازہ بکھر چکا تھا۔ اور اس میں کئی متضاد تحریکیں اور نظریے پیدا ہو چکے تھے۔ چند طرزِ نو کے دلدادہ پادریوں نے عقائد (Dogma) کے بارے میں کچھ کہنا چھوڑ رکھا تھا اور ایک مبہم قسم کے اخلاقیات کی بات کرنے لگے تھے۔ جو کہ ''فطری اخلاقیات'' سے نسبت رکھتی تھی، جس سے کسی کو ڈر نہ لگتا تھا۔ اسی طرح بنیادی عقائد (Doctrine) کے معاملے میں بھی ایک کمزوری اور ضعیف الاعتقادی پائی جانے لگی تھی۔

الہامی کتابوں پر ایک الزام یہ بھی لگایا گیا کہ وہ مبہم اور گنجلک ہیں۔ الہامی کتابوں کے اگرچہ ترجمے بھی ہوئے، لیکن ترجموں میں پیچیدگیاں اور تاریکیاں نہ گئیں۔ یعنی ان کی عبارتیں ایک جامع اور کامل کہانی یا روایت پیش نہ کر سکیں۔ اب یہ کہا گیا کہ الہامی کتابوں کی روکھی سوکھی داستانوں کو اخلاقی اور سیاسی تفسیروں

(Commentaries) سے مالا مال کیا جائے، جیسا کہ غیر مذہبی تاریخ سے کیا گیا تھا۔
گمراہی، بے چینی اور افراتفری کا دور دورہ تھا۔ دین داروں میں بھی پریشانی پائی جاتی تھی۔ پادری حضرات کتنی ہی بلند آوازی سے لادینیت پر تشویش ظاہر کریں۔ فلسفی نئے رجحانات کی تائید کرتے تھے۔ پشتے میں شگاف پڑ چکا تھا اور اب اس سیل رواں کو روکنا ناممکن ہو گیا تھا۔

ایک فطری مذہب (Natural Religion) کی تلاش میں تمام تبدیلیوں کا رُخ یہ ہوا کہ ایسا شہر یا ٹھکانہ بنایا جائے (City of Men) جس کی بنیاد آسان اور سادہ اصولوں پر ہو۔ اس کام کو انجام دینے کے لیے لازم ہوا کہ موجودہ میدان میں سے تمام پرانی عمارتیں اور تعمیرات کا جو ملبہ تھا، اسے ہٹا دیا جائے۔ یعنی تمام موجودہ روایتیں اور عقائد جو راستے میں حائل تھے، انہیں راہ سے ہٹا دیا جائے۔ نئے معماروں کو ماضی سے وابستگی یا لگاؤ نہ تھا۔

''عقل اور علم'' (Reason and Knowledge) کے وہ لوگ دلدادہ تو تھے ہی، اب ان کے ہاتھ ایک اور سحر لگ گیا جس کی ترجمانی لفظ ''فطرت'' سے ہوتی ہے۔ فطرت کی خوبیوں اور صلاحیتوں کو انہوں نے وہ قوت بخشی، جو کسی اور شے یا نظریے کو آج تک حاصل نہ ہوئی تھی، چونکہ فطرت کو ہر علم کا منبع اور ہر دانش کا مقصد سمجھا گیا۔ حکمت کی صلاحیت کے علاوہ فطرت کو رحم لی کی صفت سے بھی نوازا گیا۔ انسان کو اب صرف فطرت کی طرف کان لگانے کی دیر تھی۔ وہ کبھی گمراہ نہ ہو سکتا تھا، انسان کے ذمے صرف یہ تھا کہ فطرت کے آسان احکام کی پیروی کرے۔

فطرت کی طرف بڑھتے ہوئے خیالات اور رجحانات ہی میں سے سب سے پہلا قدم یہ تھا کہ مذہب کی بنیاد اور اس کا دارومدار ''فطرت'' پر ہو۔ یہ صرف اس لیے نہ تھا کہ اٹھارہویں صدی کے نئے رہبروں کے مذہب کا سرچشمہ ''فطرت'' ہے بلکہ اس کی وجہ سے بھی کہ انسان کا نفس بھی فطرت کی طرف رجوع کرتا ہے، جو ہمارے اندر قائم ہے۔ فطرت کی اندرونی آواز سے ہی ہم حق و باطل اور خیر و شر میں امتیاز کر سکتے ہیں۔

اور پھر یہ بات بھی ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ فطرت نے ہمیں اس دُنیا میں کسی آزمائش یا امتحان کے لیے نہیں بھیجا بلکہ خوش رہنے کے لیے بھیجا ہے۔ اسی طرح فطرت کی تائید ہوتی ہے۔ اور اس کا منشا بھی پورا ہوتا ہے۔ عرصۂ دراز سے پیغمبروں نے اسی ''فطرت'' کا ہمیں پیغام پہنچایا۔ اور اب وہ روشن عصر اور خوشی کا زمانہ آ پہنچا ہے۔

انہیں لوگوں نے فطرت کو سراہا اور اس کی تعظیم و تکریم کی، اپنے نئے نظریے میں خدا کا تصور بھی قائم رکھا۔ لیکن ان کا ''خدا'' ایک ایسا پھیکا اور درمیانے قسم کا تھا کہ اس کی دلچسپی انسانوں کی بستی (City of Men) سے محض واجبی حد تک تھی۔ اس سے لوگوں پر کوئی بار یا بندش نہ تھی۔ یہ ''خدا'' اپنے بندوں پر اپنا غضب برسانے کے لیے نہ تھا اور نہ اپنی عظمت سے لوگوں کو گرویدہ کرنا چاہتا تھا۔ دراصل ''خدا پرستی'' (Deism) اور نئی الٰہیات (Theism) میں کسی خاص اعتقاد کی ضرورت تھی۔ صرف ایک نتیجے پر پہنچنے کی ضرورت تھی یعنی محض یہ کہ خدا کا وجود ہے۔ اٹھارہویں صدی کے لوگ سمجھتے تھے کہ کائنات پر مجموعی طور سے ایک نظر ڈالنے کی ضرورت ہے اور یہ بات خود بخود ظاہر ہو جاتی ہے کہ کائنات کس خوبی سے کام کر رہی ہے۔ لیکن یہ بات واضح ہے کہ معلول کا بغیر کسی علت کے تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے لازم ٹھہرا کہ کسی علت العلل (A Primary Cause Exists) کا وجود ہے۔ ایک گھڑی کا وجود ایک گھڑی ساز کی طرف دلالت کرتا ہے۔ اس طرح ہمارے سامنے ایک تجربہ کار کاریگر کا تصور آتا ہے، جو یقیناً ہر چیز کو نظم اور ترتیب سے رکھتا ہے۔ اسی کاریگر کا نام خدا ہے۔

ان ہی خیالات کی ترجمانی ''خدا پرستی'' میں ہوتی تھی۔ گویا ''خدا پرست'' کلیسائے روم کے تمام توہمات اور دیگر عیسائی فرقوں کی ہر ایسی چیز کو جو وہم سے تعبیر ہو سکتی ہو، چھان کر ایک ایسے نتیجے پر پہنچا کہ محض خدا کا تصور ہی رہ گیا۔ لیکن یہ خدا کا تصور ایسا نہ تھا کہ ہم اسے پہچان سکتے۔ ایک ایسے خدا کا وجود سامنے آیا جس کی قدرت محض اس کے ہونے تک محدود کر دی گئی تھی۔ اس کی تمام صفتوں میں سے جو اسے بخشی گئی تھیں سب سے عظیم لیکن بیک وقت مبہم صفت اس کے اعلیٰ ترین ہستی (Supreme

(Being ہونے کی تھی۔ کہا جاتا تھا کہ مذہبی رسوم اور گرجوں، مندروں اور مسجدوں سے مربوط جو رسوم ہیں، ان سے آخر کیا فائدہ؟ الغرض خدا کی عبادت کا صرف ایک ہی طریقہ ہے اور وہ طریقہ یہ ہے کہ ذہن اور روح کے وسیلے سے انسان اندرونی اور پوشیدہ طور پر خود ہی عبادت کرے۔ ایک عمومی طور پر کسی اعلیٰ اور افضل ترین ہستی Primary and Supreme Being کا اعتراف کرنا واجب آتا ہے۔ یعنی وقتاً فوقتاً اپنے دلوں کو اس کی جانب متوجہ کر سکیں۔ اس عقیدے کے تحت ہر اس چیز سے پرہیز کیا جائے، جو ظاہراً قابل تعظیم نہ ہو اور چند اخلاقی ذمہ داریوں کی پابندی ہی اس عقیدے کے لیے کافی ہے۔ باقی تمام چیزیں فاضل اور فضول ہیں۔ مقدس رسومات کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ان چیزوں سے خدا کی عبادت کی طرف سے دھیان ہٹ جاتا ہے، ان لوگوں کا خیال تھا کہ دراصل وعظ اور خطبے سننے سے انسان کا خیال اپنے ہمسایوں سے وابستہ فرائض سے ہٹ جاتا ہے اور اس طرح ان کی مدد بھی نہیں ہو سکتی۔

فطرت کے بارے میں تفکر (Contemplation) اور سوچ بچار ان کے ''فطری مذہب'' میں ضروری تھا۔ وہ فطرت یا کائنات کو تعجب اور حیرت سے دیکھتے تھے اور اس کی وسعت سے مرعوب ہوتے تھے، اسی طرح ستاروں اور ان کی حرکت اور ان کی آپس کی نسبتوں سے حیران ہوتے تھے۔ دیگر کروں اور ان کی بلندیوں اور وسعتوں سے حیرت میں پڑ جاتے تھے۔ ان خیالات سے پھر یہی نتیجہ نکالتے تھے کہ کوئی بہت بڑا ذہن یا طاقت ہی ہو سکتی ہے جو اس عظیم منصوبے پر حاکم ہے۔ ایسے حیران کن نظام پر حیران و ششدر نہ ہونا بے وقوفی ہو سکتی ہے اور ایک پاگل ہی ایسی تخلیق کے ''مصنف'' سے انحراف کر سکتا ہے۔ الغرض خدا اور فطرت کی طرف دھیان اور تفکر ہی بہت بڑی عبادت ہے۔

رفتہ رفتہ جیسے وقت گزرتا گیا، ان خیالات کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ دہریوں کو بری نگاہ سے نہ دیکھا جاتا بلکہ یہ کہا جاتا کہ یہ شخص قدرے گمراہ ہے اور کسی لغزش کا شکار ہے، یعنی اگر لائقِ ستائش نہیں تو لائقِ تعزیر بھی نہیں۔

اسی سلسلے کی ایک کڑی یہ تھی کہ کائنات کی تخلیق کے بارے میں فطرت کے دلدادوں کا کہنا تھا کہ دنیا ایک آن اور ایک پل میں ہی نہیں بنی بلکہ بتدریج اور رفتہ رفتہ وجود میں آئی ہے۔ قانون فطرت کے پیروؤں کے بقول شروع شروع میں مختلف بیجوں کا انبار جس میں آپس کے میل سے واضح صورتیں اور سیرتیں پیدا ہوئیں۔ مٹی، پانی، ہوا اور آگ بڑھتی چلی گئی۔ پتھروں اور معدنیات نے اپنے آپ کو ظاہر کرنا شروع کیا۔ آہستہ آہستہ پہاڑوں اور چوٹیوں نے شکل اختیار کی اور نباتات وجود میں آئیں۔ ''فطرت'' نے مسلسل اپنی کوششوں کو تازہ کیا، جو کہ بالآخر انسان کی پیدائش کی صورت میں ظاہر ہوئیں۔ یہ تھا ہمارے کرہ پر زندگی کے آغاز کا قصہ جس طرح روبینے (Robinet) نے ۱۷۶۸ء میں اپنی کتاب Considerations Philosophiques de la gradation naturalle des forms de l'etn میں بیان کیا ہے۔ (یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ نظریۂ ارتقاء ڈارون نے ایجاد نہیں کیا۔ یہ نظریہ سو سال پہلے موجود تھا۔ ڈارون نے صرف یہ کیا کہ فلسفے کو سائنس کی شکل دے دی، اور اس طرح ایک فلسفیانہ خیال کو معتبر بنا دیا۔)

ان خیالات اور جذبات کو باآوازِ بلند کہنے والوں میں سب سے بلند آواز لامیتری (La Mettrie) کی تھی۔ اس نے پر زور طور پر اعلان کیا کہ مادہ پرستی ہی ذریعۂ نجات ہے اور مادہ پرستی ہی کا دوسرا نام سچائی ہے۔ ہمیں ''فطرت'' سے شروع کرنا چاہیے یعنی ایک ایسی قوت سے جو علم اور احساس سے بے بہرہ ہے، اور زندگی دیتے وقت اتنی ہی اندھی جتنی زندگی لیتے وقت۔ ہمارے تمام تجربات یہی بتاتے ہیں کہ جس چیز کو ہم روح کہتے ہیں، وہ محض جسم کا ایک حصہ ہے۔ روح کی خاصیتیں جو کبھی بظاہر ابھرتی ہیں وہ محض جسم کی مختلف حالتوں میں سے ہیں۔ یعنی بیماری سے روح پر اثر ہوتا ہے، افیون سے اس کی تسکین ہوتی ہے، شراب یا قہوے سے اس کے جذبات ابھرتے ہیں، بھوک اسے ظالم اور وحشی بنا دیتی ہے اور روح کی افزائش، پختگی اور زوال کے سلسلہ وار دور ہوتے ہیں۔ وقت کے ساتھ ساتھ روح میں تبدیلی واقع ہوتی ہے اور موسم کے ساتھ

بھی اس میں تبدیلی آ جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ مادے سے ہٹ کر روح کی کوئی حقیقت نہیں ہے، بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ روح بھی مادہ ہے۔ ان تمام رجحانات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اٹھارہویں صدی والے دہریے نہ تھے بلکہ ''خدا پرستی'' کے شکار تھے۔

اٹھارہویں صدی میں سائنس کا نفیس ترین تصور یہ تھا کہ صحیح سائنس ''فطرتِ علم'' (Science of Nature) ہی ہے، لیکن تنزل کا یہ حال تھا کہ علمِ ہندسہ اپنی اعلیٰ حیثیت کھو چکا تھا۔ کائنات کی تخلیق کو سمجھانے کے لیے کروں کی حرکات اور خلا کی وسعتوں ہی سے مدد لی جا سکتی تھی۔ ان نئے نظریوں کا کاشف اور علم بردار رینے ڈیکارٹ (Rene Descartes) تھا۔ لیکن اب زمانہ نیوٹن (Newton) کا تھا۔ اس نے علمِ حساب کو فطرت کے علم کی ضروریات میں شامل کر لیا تھا۔ وہ اپنی بحث مجردات (Abstractions) اور متعارفات (Axioms) سے شروع نہ کرتا تھا بلکہ اس نے اپنے مفروضوں کی بنیاد کو اصل واقعات پر رکھا جو کہ دُنیا میں روزمرہ پیش آتے تھے، ان واقعات سے وہ مزید دوسرے نتائج پر پہنچنے کی ضرورت محسوس کرتا تھا اور اس طرح ان کی تصدیق ہوتی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ قانونِ فطرت کو سمجھنے کے لیے وہ فطرت ہی کی طرف رجوع کرتا تھا۔ اس طرح نئی ابھرنے والی نسلوں نے اپنا ہیرو بنا لیا۔ اٹھارہویں صدی کی نظر میں وہ دھندلکوں اور سایوں کے دور سے ابھرا تھا اور اب اس نے واضح اور صاف نظریے پیش کر دیئے تھے۔ لوگوں نے مسائل کو علمی طور پر پرکھا تو اس نتیجے پر پہنچے کہ نیوٹن نے جو کچھ کہا تھا اور جو نظریے پیش کیے تھے، وہ سب صحیح نکلے۔

اٹھارہویں صدی پر ایک سرسری نظر بھی ڈالی جائے تو اس زمانے کے لوگوں میں ایک غیر معمولی جوش پایا جاتا تھا۔ سب لوگ تجسس اور راز جوئی کے جذبے سے سرشار تھے۔ کوئی تتلیوں کو جمع کرتا تھا اور کوئی مختلف قسم کے پودوں کا البم تیار کرتا۔ اور کوئی دوسرے منشور (Prism) کی تلاش میں نکلتا تا کہ روشنی کی کرنوں اور شعاعوں کو پہچان سکے یا ان کے اجزاء کو الگ کرے۔ یا دوربین حاصل کرتا تا کہ زحل کے گرد چکروں کا پوری طرح جائزہ لے سکے۔

اس زمانے کے لوگوں میں یہ بھی خواہش پائی جاتی تھی کہ وہ آگے بڑھنا چاہتے تھے۔ ہر وقت قدم آگے بڑھا کر کچھ پا لینا چاہتے تھے اور اس فکر میں سرگرداں رہتے کہ اپنی ملکی اور صوبائی حدود کو پار کر کے جو کچھ بھی ہو اسے تھوڑا تھوڑا کر کے ہی سہی تمام کائنات کو اپنی نظروں کے سامنے لے آئیں۔ اسی سلسلے میں ان کی تلاش انہیں خوردبینوں میں دیکھنے پر اکساتی جس کی مدد سے وہ عجیب وغریب چیزیں دیکھتے۔

ایک دفعہ پھر معجزوں کا زمانہ آ گیا تھا۔ لیکن اب کے مرتبہ فطرت کی ترتیب اور اس کے نظم میں ان لوگوں کو معجزات نظر آتے تھے۔ اب کوئی بھی ہوا کے بارے میں یہ رائے نہ رکھتا تھا کہ وہ عناصر اربعہ میں سے ایک ہے۔ بلکہ یہ کہ ہوا مختلف گیسوں کی آمیزش سے تشکیل ہوئی ہے اور عنقریب انسان ان گیسوں کو الگ کر سکے گا۔

علم نہ صرف طاقت کا سرچشمہ بلکہ طاقت کے مساوی سمجھا گیا۔ اگر آپ فطرت پر فرمانروائی کرنا چاہتے ہیں تو آپ فطرت کے اسرار کا پتہ چلائیں۔ مادہ اب انسان کا غلام بن چکا تھا۔ ان کے خیال میں یہ اچھا ہوا تھا کہ انسان نے مبادیات کے بارے میں سوچنا چھوڑ دیا تھا۔ یا یہ کہ ہر چیز کے نچوڑ اور ماہیت کے بارے میں بلاوجہ انسان اب سرگرداں نہ رہتا تھا۔ سب سے بڑی بہتری اسی میں دیکھی جانے لگی کہ چیزوں کو کس طرح زیر کر کے اپنے مطلب کے لیے ان سے کام لیا جا سکتا تھا۔ اس تبدیل شدہ روش سے بہت سے فائدے حاصل ہونے لگے۔

قانون کے بارے میں اٹھارہویں صدی والے اعلان کرتے تھے کہ تمام یورپ تو کیا تمام دُنیا کو معلوم ہونا چاہیے کہ صرف ایک ہی قانون ہے جو کہ اوّل اور ابتدائی بھی ہے اور جو ہر دوسرے قانون کا سرچشمہ ہے۔ اور وہ ہے قانونِ فطرت Law of Nature انہیں خیالات کے تحت فطری قانون کی تعلیم تمام یورپ میں جلد پھیل گئی۔ اس تعلیم کی پہلی کڑی یہ تھی کہ قانون کو مذہب سے جدا کر دیا جائے۔ یعنی اب قانون کو مذہب سے کوئی سروکار نہ رہے گا۔ سوائے اس حد تک کہ مذہب اور عقل کی جہاں جہاں مفاہمت ہو سکے۔

اس نئے عقیدے کے مطابق ''فطری قانون'' ان تمام قوانین کا مجموعہ ہے جو خدا تعالیٰ نے عقل کے ذریعے انسانی نسل کو بخشے ہیں۔ اگر از روئے سائنس سمجھا جائے تو ''فطری فقہ'' (Natural Juriprudence) سے ہی عملی طور پر یہ پتہ چلایا جا سکتا ہے کہ عقل کی روشنی میں خدا کے مختلف موقعوں پر کیا کیا احکامات اور ہدایات ہیں۔

انسان روح اور جسم سے بنا ہوا ہے۔ جس طرح تمام عضو یک جہتی سے جسم کی حفاظت کرتے ہیں، اسی طرح عقل روحانی معاملات کی تکمیل کرتی ہے۔ اس طرح ہمارے افعال ایک اندرونی خیر و شر کی خصلت اختیار کر لیتے ہیں۔ ہر وہ شے جو اس کمال تک پہنچنے میں مددگار ہو وہ اچھی ہے اور جو اس کام میں رکاوٹ بنے، وہ خراب ہے۔ چونکہ ''فطرت'' جو کہ صداقت سے قریبی رفاقت رکھتی ہے۔ اپنے میں کوئی ایسا تضاد نہیں رکھتی جو سچائی کا دشمن ہو، اس لیے انسانی افعال کو پرکھنے کا واحد اور مستند اصول یہی ہے کہ دیکھا جائے کہ ہمارے افعال ''فطرت'' کے منشاء سے مطابقت رکھتے ہیں یا نہیں۔

ایم وُلف (M. Wolff) نے جو بڑا اصول پیش کیا ہے، وہ یہی ہے کہ ''فطرت'' ہمیشہ یہی چاہے گی کہ انسان کا ذہن اور جسم دونوں صحت مند رہیں۔ اگر ہم تصور کریں کہ انسان میں ''فطرت'' اور ''عقل'' ہر وقت ہم آہنگی سے کام کرتی ہے تو پھر انسان، انسانِ کامل ہوگا۔''

قدیم زمانے میں سب سے معتبر فلسفیوں نے (بقول ان اٹھارہویں صدی والوں کے) فطرت اور کائنات کی ابدیت اور تغیر ناپذیری کو قانونِ فطرت سے تعبیر کیا ہے۔ یہ کہتے تھے کہ روم کے قانون دانوں نے بھی دیکھا کہ فطرت تمام جانداروں کی دُنیا کو اپنے احکامات دیتی رہتی ہے۔

یہ بھی کہتے تھے کہ ہر شخص کو چاہیے کہ اپنی حفاظت کرے اور اپنی بقا میں کوشاں رہے۔ مختصر یہ کہ اس پر لازم آتا ہے کہ نسلِ انسانی کے جاری رہنے کی کوشش کرتا رہے۔ یہی قانونِ فطرت کا پہلا اصول ہے۔

ہر وہ چیز جسے عقل پورے اعتماد سے تسلیم کرتی ہے، وہ خوشحالی اور مسرت

حاصل کرنے کا راستہ ہے۔ اسی کو فطرت پسند کرتی ہے۔

عقل کی آواز کو خدا کی آواز کہا گیا۔ چونکہ خدا ''عقل'' اور عقل خدا ہے، اور ''عقل'' انسانی فہم ہے، اس لیے ہم سے خدا ایسی اطاعت کی توقع نہیں رکھتا جو ہم کسی حاکم کی فرمانروائی کی وجہ سے بجا لاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ خدا ''عقل'' میں محو ہے اور عقل فطرت کے مساوی اور متبادل ہے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ جسے ہم آسمانی قانون (Divine Law) کہتے تھے، وہ اب محض ایک ایسا قانون ہے جس کی صرف فطرت اور عقل نے ہدایت کی ہے۔ اس لیے آسمانی یا خدائی قانون کا اب کوئی اثر باقی نہ رہنا چاہیے۔ اب ہمیں صرف اس قانون کی اطاعت کرنی چاہیے، جس کا ذکر ''فرانسیسی انسائیکلوپیڈیا'' میں کیا گیا ہو۔

مارٹن ہیونبر کے توسط سے قانونِ فطرت کی اٹھارہویں صدی میں تعریف یوں کی گئی کہ وہ بلاشبہ انسان کی فطرت سے متعلق ہے۔ یعنی یہ کہ قانونِ فطرت انسانی سرشت سے ہم آہنگ ہے۔ یہ تو واضح ہے کہ انسان کی بنیادی خواہش یہ ہے کہ وہ خوشحال رہے لیکن لازم آتا ہے کہ اس مقصد تک پہنچنے کے لیے وہ ایسے ذرائع استعمال کرے جو چند اصول وضوابط کے تحت ہوں۔ اس طرح کل بنی نوع انسان کی خوشی اور خوشحالی اسی میں ہے۔ یہ ضوابط ہی انسان کو خوشی کی جانب لے جا سکتے ہیں اور انہیں اصول و ضوابط سے فطری قوانین مرتب ہوتے ہیں جنہیں ہم قانونِ فطرت کہہ سکتے ہیں۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ انسان کی اپنی فطرت ہی سے قانونِ فطرت عمل میں آتا ہے۔ ہیونبر آگے چل کر کہتا ہے کہ جہالت کے زمانے سے آج تک مختلف ادوار میں قانون دان اور فلسفی آئے، جنہوں نے اپنی تعلیم سے ہمیں قانونِ فطرت کو سمجھنے اور باقاعدگی سے مرتب کرنے میں مدد دی۔ اس فہرست میں اس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام، چینی فلسفی، سقراط، سسرو (Cicero)، سینکا (Seneca)، ایپکٹیٹس (Epictetus) اور مارکس اوریلیس (Marcus Aureluis) کے نام شامل کیے ہیں۔ بقول ہیونبر اس کام میں ازمنۂ وسطیٰ میں ایک وقفہ تنزل کا آ گیا۔ جو کہ ایک جہالت اور

بربریت کا زمانہ تھا۔ لیکن نشاۃِ ثانیہ کے وقت یہ کام پھر جاری کیا گیا اور اس فہرست میں گروٹیس (Grotius)، پوفنڈورف (Pufendorf)، کمبرلینڈ (Cumberland) اور وولف (Wolff) کے نام بھی شامل کیے گئے۔ اس سلسلے میں ایک آواز یہ بھی اُٹھی کہ ''اے فطرت، سادہ اور بے قصور، جتنا میں تیرے منصوبے پر غور کرتا ہوں، اتنا ہی میں انسانی منصوبوں کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہوں۔ جتنا میں تیری (یعنی فطرت کی بنائی ہوئی) راہوں پر چلتا ہوں، اتنا ہی انسان کی بتائی راہوں کی طرف اپنی پیٹھ کر لیتا ہوں۔'' (۴۳)

اگر ہم فطرت کے منشاء پر چلیں تو ہم دیکھیں گے کہ فطرت کا مزاج رحم دلی کی طرف مائل ہے اور فطرت ہر وقت کوشاں ہے کہ انسانیت کی بہبود ہو اور اس وجہ سے بھی ہم پر لازم ہے کہ فطرت کی ستائش کریں اور اس کی پیروی بھی کریں۔ اصل میں ہم سے اوّل اوّل غلطی سرزد ہو گئی تھی۔ جب ہم نے یہ فرض کر لیا تھا کہ انسان پیدائشی طور پر بدکار ہے۔ یہ مفروضہ ہم نے ''گناہِ آدم'' (Original Sin) کے تصور کو فروغ دے کر اپنایا تھا۔ اس طرح ہمارے اخلاقی نظام میں شروع ہی سے ایک بیمار اخلاقی نظام کی طرح پڑ گئی جس سے ایک انحطاط آ گیا۔ ہمیں چاہیے کہ اس راستے پر چلنے کی بجائے اپنی جبلت اور ضمیر سے ہدایت لیں، جو ہمیں خوشی حاصل کرنے کے طرف راغب کرتا ہے، تا کہ ان اخلاقی عوامل کی حمایت کر سکیں جو ہمیں خوشی کی طرف لے جاتے ہیں۔

انسانی جذبات کو محض ایک فطری حقیقت کہا گیا۔ اس وجہ سے یہ غلط سمجھا گیا کہ انسانی خواہشات کو دبایا جائے۔ نہ صرف غلط بلکہ انسانی خواہشات کو دبانا ناممکن سمجھا گیا۔ بات یہاں تک پہنچی کہ عیش و عشرت کو خدا تعالیٰ کی طرف سے اپنے بندوں کے لیے ایک نعمت سمجھا گیا۔ حواسِ انسانی میں سے یہی ایک خواہش ہے جو ہم فوری طور پر تلاش کرتے ہیں اور جو ہمیں ترغیب دیتی ہے کہ کیا چاہیں اور کس چیز سے گریز کریں۔

سوال یہ اُٹھا کہ کہیں انسانی خواہشات تجاوز کر کے حد سے نہ گزر جائیں اور بے لگام نہ ہو جائیں۔ اٹھارہویں صدی والے یہ جواب دیتے تھے کہ عقل اور ضمیر ہمیں راہ دکھائیں گے تا کہ ہم اعتدال کے اصولوں کے تحت کام کریں اور جس وقت بھی

خواہشات پر ہم قابو نہ رکھنے کی حد پر پہنچیں گے تو ہمارا ضمیر ہماری خواہشات پر قابو پا لے گا۔ یہ بھی سمجھا گیا کہ ہمارا ذاتی مفاد یا عیش پرستی اس حد تک جائز ہوگئی جب تک کہ وہ تمام برادری یا قوم کی بہتری پر اثر انداز نہ ہونے لگے۔ نیکی، دوستی اور ملنساری کو ایک ہی چیز سمجھا گیا۔ بیرن ڈی ہولباخ (Baron d' Holbach) نے اس ملنساری کی اہمیت کو اس پیرائے میں بیان کیا ہے:

''انسان میں ملنساری کا جذبہ فطری ہے، جسے رواج اور عقل کے ذریعے اور بھی مضبوط کر دیا گیا ہے۔ اس لیے معاشرہ ''فطرت'' کے کارناموں میں سے ایک ہے اور فطرت ہی وہ قوت ہے جو انسان کو ایک ملنسار ہستی بنا دیتی ہے۔''

اس روش سے اٹھارہویں صدی کی اخلاقیات ایک تجرباتی سائنس بنتی چلی گئی۔ پھر ہر چیز آسان تر ہوتی گئی۔ چند سادہ اصولوں ہی کی ضرورت رہ گئی، مثلاً دوسروں سے وہ نہ کرو جو خود کے لیے پسند نہ ہو۔ خدا سے محبت کرو، انصاف کرو وغیرہ۔ اس طرح ان کا خیال تھا کہ دُنیا میں خرابی ختم ہو جائے گی یا تقریباً ختم ہو جائے گی۔ صرف چند ضدی یا سرکش رہ جائیں گے لیکن چونکہ اچھوں کو انعام ملے گا، اس لیے یہ بچے کچھے گمراہ بھی جلد راہِ راست پر آ جائیں گے۔

اٹھارہویں صدی کے عقائد کو اس زمانے کے بچوں کو سمجھانے کے لیے کئی کتابیں لکھی گئیں جن کا انداز دینی سوال و جواب کی کتاب کا تھا۔ اس طرح کی کتابوں میں سے ایک ایسی تھی جس کو کیٹا کزم یونیورسل (Catechism Universal) کہتے تھے۔ یہ بارہ یا تیرہ سالہ بچوں کو پڑھائی جاتی تھی۔ اور دراصل اس میں اس دور کا اخلاقی ضابطہ درج تھا۔ سوال و جواب کا سلسلہ درج ذیل ہے:

سوال: انسان کیا ہے؟

جواب: انسان ایک مخلوق ہے، جس میں احساس اور سمجھ بوجھ کی قوت ہے۔

سوال: اگر ایسا ہے تو اسے کیا کرنا چاہیے؟

جواب: اسے مسرت اور خوشیوں کی تلاش کرنی چاہیے اور تکلیف و درد سے پرہیز کرنا

چاہیے۔
سوال: کیا انسان کی یہ خواہش کہ مسرت کی تلاش کرے اور درد سے دور بھاگے، ایک طرح سے خود پرستی نہیں ہے؟
جواب: یہ اس کا لازمی نتیجہ ہے۔
سوال: کیا خود پرستی ہر شخص میں یکساں طور پر ہوتی ہے؟
جواب: بے شک چونکہ ہر انسان اپنی حفاظت ہی کی کوشش میں رہتا ہے اور خوشی حاصل کرنا چاہتا ہے۔
سوال: خوشی یا مسرت سے کیا مراد ہے؟
جواب: خوشی اس کیفیت کا ایک تسلسل ہے جس میں دُکھ کی نسبت آرام اور لطف زیادہ ملتا ہے۔
سوال: اس کیفیت کو حاصل کرنے کے لیے ہمیں کیا کرنا چاہیے؟
جواب: ہمیں اپنی عقل کی تربیت کرنی چاہیے اور اس کے مطابق عمل کرنا چاہیے۔
سوال: عقل کیا چیز ہے؟
جواب: عقل ان حقائق کے علم کو کہتے ہیں، جو ہماری بہتری اور بہبودی میں مددگار ہو۔
سوال: کیا خود پرستی ہمیں ہمیشہ ان حقائق کی طرف راغب نہیں کرتی، تاکہ ان کے مطابق ہم عمل کریں؟
جواب: نہیں چونکہ ہر انسان کو اپنی محبت اندھا کر دیتی ہے اور وہ اس خود پرستی میں دوسروں کا خیال نہیں کرتا۔
سوال: اس سے کیا مراد ہے؟
جواب: اس سے مراد یہ ہے کہ کچھ لوگ تو جائز طور پر خود پرستی کرتے ہیں، لیکن کچھ لوگ غلط طور پر اپنی خود غرضی میں محو رہتے ہیں۔
سوال: وہ کون ہیں، جو اپنی بھلائی کے لیے جائز طور پر خود سے دلچسپی رکھتے ہیں۔
جواب: یہ وہ لوگ ہیں جو ایک دوسرے کو سمجھنے کی فکر میں لگے رہتے ہیں اور اپنی خوشی کو

دوسروں کی خوشی سے الگ نہیں سمجھتے۔''(۴۴)

مختلف مدارسِ فکر کے لوگ جو کچھ کہتے رہے، ان خیالات کو یکجا کر کے بینتھم (Bentham) نے اس طرح سمیٹا: ''زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لیے زیادہ سے زیادہ مسرت'' ہونی چاہیے۔ مزید یہ کہ ہر ایک کو خوش رہنے کا حق ہے۔ لیکن سیاسی میدان میں آ کر یہ اصول کچھ ماند پڑ گیا۔ یعنی سیاسی مساوات تو ہر ایک کو مل سکتی ہے۔ لیکن معاشی معاملات میں سب کا برابر ہونا یا برابر حصہ پانا ایک ناممکن بات ہے۔

جب اٹھارہویں صدی میں سفر کا رواج بڑھا تو اس سے خیالات ملکوں کی سرحدوں سے باہر جانے لگے اور نتیجہ میں مذہب فطرت کو فروغ ہوا۔ فلسفیوں نے دعویٰ کیا کہ انسانوں کی دُنیا اور ان کے طور طریقے جو ہیں انہیں ڈیکارٹ کے اصولوں کے تحت پرکھ کر ایسے واضح قوانین وضع کیے جا سکتے ہیں، جیسے کہ اقلیدس میں ہیں۔ یہ ایسے ''فطری قوانین'' ہوں گے جو ہر ذی عقل شخص کو فوراً سمجھ میں آ جائیں گے۔

فرانس کے مشہور مفکر اور ادیب والٹیر نے کہا گو ایک چیز ایک مذہب میں لائقِ تعظیم ہوتی ہے اور دوسرے مذہب میں اسے ملعون سمجھا جاتا ہے۔ پھر بھی ''میرا اندازہ ہے کہ دُنیا میں چند ایسے قوانینِ فطرت ہیں جن پر دُنیا کے ہر گوشے کے لوگ متفق ہیں۔'' والٹیر کا اپنا مذہب خدا پرستی پر مبنی تھا۔ اس کا اپنے ایک ذاتی قسم کے خدا پر ایمان تھا۔ لیکن یہ وہ خدا تھا جو کائنات کی تخلیق کے بعد کسی معجزہ یا دُعاؤں کے ذریعے دُنیا کے کاموں میں دخل انداز نہ ہوتا تھا۔ والٹیر کے خدا کی تخلیق کردہ کائنات ایک ایسی کائنات تھی جو قوانین فطرت کے تحت چلتی تھی، ایسے اصول اور قوانین جنہیں نیوٹن نے دریافت کیا تھا۔ اس اسلوب سے والٹیر کے فطری مذہب نے تقریباً ایک ایسے خدا کے تصور کو پیش کیا جو ''فطری'' تھا۔ اور کوئی مافوق الفطرت ہستی نہ کہلا سکتا تھا۔ ایک نکتہ جو والٹیر کی سمجھ میں خاص طور پر نہ آتا تھا، وہ یہ تھا کہ اگر کائنات میں ہر چیز ایک قانون کے تحت بخوبی اور پرسکون طور پر چل رہی ہے، تو پھر دُنیا میں شر کیوں پایا جاتا ہے؟ لیکن اس نے خود اس مسئلہ کو اپنی کتاب ''کانڈیڈ'' (Candide) میں اُبھارا اور نتیجہ یہ نکالا کہ اس کائنات کو

بنانے میں خدا کا جو مقصد تھا، وہ ایک معمہ ہے۔ کانڈیڈ پوچھتا ہے کہ "اس دُنیا کو کس مقصد کے لیے بنایا گیا ہے؟ تو مارٹن نامی کردار جواب دیتا ہے کہ "ہمیں تنگ کرنے کے لیے"۔ جب کانڈیڈ الڈوراڈو (Eldorado) جیسی مثالی دُنیا میں پہنچ بھی جاتا ہے تو وہ جلد مایوس اور بددل ہو جاتا ہے۔ چونکہ وہاں ہر چیز میں مساوات اور برابری کو ناقابلِ برداشت پاتا ہے۔ اس لیے واپس دُنیا میں لوٹ جاتا ہے۔

جیسے کہ اٹھارہویں صدی کی روش تھی، والٹیر بھی انسانی "ترقی" کا دلدادہ تھا۔ اس زمانے میں مذہبی خیالات کے بدلے لوگوں کا رجحان سائنسی خیالات کی طرف ہو گیا تھا۔ اب یہ آئندہ کے لیے لازم نہ تھا کہ انسان ہر وقت گناہِ اوّل کے خیال سے اس دُنیا میں پشیمان رہے۔ بلکہ اس کی جگہ انسان کو چاہیے کہ اپنی دنیاوی زندگی کی اس طرح اصلاح کرے کہ اس کے اخلاق اور ارادے درست ہو جائیں۔ ترکِ دُنیا اور مایوسی کی جگہ انسان کو ہر وقت پرُامید اور جہاں تک ہو سکے خوش رہنا چاہیے۔ اس کے لیے لازم آتا ہے کہ کوئی نہ کوئی منصوبہ اور ہر وقت کوئی نہ کوئی دُنیاوی لگن رہنی چاہیے۔ گو کہ والٹیر کا خیال تھا کہ موجودہ دُنیا "بہتر سے بہتر دُنیا کی مثال کی طرح" نہ تھی لیکن کم از کم اس کو بہتر بنایا جا سکتا ہے۔

دُنیا کے مظاہر اور انسانی خصلتوں پر غور و فکر کے بعد مونٹس کیو اس نتیجہ پر پہنچا کہ "قوانین ایسے لازم رشتے ہوتے ہیں جو حالات کی فکری امنگوں سے ابھرتے یں اور اس نظریے سے موجودات میں سے ہر ایک ضابطے اور اصولوں کے پابند ہوتے ہیں جنہیں ہم قوانین کہہ سکتے ہیں۔ جیسے کہ روحانی حقیقتیں اپنے قانون رکھتی ہیں، اسی طرح مادی دُنیا کے بھی اصول ہیں۔ انسان کے بھی اصول ہیں۔ جنہوں نے کہا کہ اندھی قسمت ہی دنیا کے حوادث کے پس پشت ہے، وہ لغو باتیں کرتے ہیں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ انسانی سمجھ بوجھ کے پیچھے کوئی اندھی طاقت کارگر ہو؟ اس لیے اوّلین عقل (Original Reason) کے وجود کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ قوانین وہ رشتے ہوتے ہیں جو اس اوّلین عقل اور موجودات کے درمیان پائے جاتے ہیں۔ انہیں قوانین سے موجودات کے آپس کے

رشتے بھی قائم ہیں۔

روسو کی شخصیت، کارنامے اور اثرات مغربی فکر میں ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ ایک ایسا انقلاب پسند تھا جس نے پہلے پہل براہِ راست اٹھارہویں صدی کی عقلیت سے روبرو مقابلہ کیا۔ اس نے اس ''روشن خیال صدی'' کے خیالات اور رجحانات کی بااثر طور پر مخالفت کی۔ اس نے اس پرانی عقل پرستی اور معقولیت کی روایت میں ایک بامعنی شگاف ڈالا جو روایت اوّل اوّل ۱۶۰۰ء اٹلی میں پروان چڑھی، جس پر سترہویں صدی میں فرانسیسی اور انگریزی اکادمی کا دباؤ پڑا۔ اور جسے والٹیر اور انسائیکلوپیڈیا نویسوں نے اٹھارہویں صدی میں فروغ دیا۔ روسو ہی کے اثر سے فرانسیسی دیوان خانوں میں شگاف پڑا اور ایک نفسیاتی یا غیرعقلی، اور جذباتی طرزِ زندگی وجود میں آیا۔ اس طرح اٹھارہویں صدی کے دوسرے حصے میں مغربی انسان ایک ایسے نازک دور سے گزرا جس میں اس نے عقل اور جذبات ایک طرف اور سائنس و اخلاقیات کا امتزاج دوسری طرف معاشرے میں پایا۔ اس طرح ان لوگوں کا اندازہ تھا کہ ایک زیادہ متوازن زندگی بسر کی جاسکتی ہے۔

اپنی اخلاقی کمزوریوں کے باوجود روسو نے محسوس کیا کہ فطرتاً وہ ایک اچھا آدمی ہے۔ اگر اس میں کوئی خرابی ہے تو وہ فرانسیسی معاشرے کی غیرفطری اور ٹیڑھی روش کے باعث ہے۔ روسو کی تحریریں سائنس کے مقابلے میں ایسے ڈٹ کے ابھریں جیسے کہ پہلے گیلی لیو نے ۱۶۳۲ء میں ہیجان برپا کر دیا تھا۔ دراصل روسو یہ کہہ رہا تھا کہ کسی مہذب اور متمدن معاشرے میں، یعنی ایک ایسا معاشرہ جس کی بنیاد کا فنونِ لطیفہ اور سائنس پر انحصار ہو، انسان کے برے رجحانات بڑھتے ہیں اور شر کو فروغ ہوتا ہے۔ اس طرح روسو نے دُنیا کی تمام برائیوں اور کمزوریوں کا ذمہ دار خدا کو نہیں بلکہ انسان کو ٹھہرایا۔ اس نے انسان کو یہ بھی تنبیہہ کی کہ ''اے انسان، شر کے خالق کو اِدھر اُدھر مت ڈھونڈ چونکہ شر کا خالق تو ہی ہے۔''(۴۵)

روسو نے شر کے مسئلہ کو لادینی نوعیت دی۔ اس طرح جو کام سیاست کے لیے

میکیاولی نے کیا تھا، اور گیلی لیو نے سائنس کے لیے، وہ کام روسو نے مذہب کے لیے کیا۔ یعنی شر کے مسئلہ کو مذہب کے احکامات سے علیحدہ کر دیا۔ اس طرح روسو نے انسان کو ایک نئی شاہراہ پر گامزن کر دیا۔

روسو کا کہنا تھا کہ وقت نے معاشرے کے تمام ہلاکت خیز ادارے بنائے۔ ان برے اداروں پر سفیدی پھیرنے کے لیے اور از سرنو زندگی کو ترتیب دینے کے لیے ضروری ہے کہ معاشرے کو ''فطری'' بنیاد پر بسایا جائے۔ روسو نے یونانی فلسفی کی طرح دُنیا میں انسان کی ''لاعلمی'' کی تعریف و تائید کی۔

یہ تو ہم جانتے ہی ہیں کہ روسو جذبات اور احساسات کو عقل اور منطق سے بالاتر سمجھتا تھا بلکہ اس کا کہنا تھا کہ اگر انسانوں میں کوئی چیز مشترک ہے تو وہ احساس اور جذبہ ہے نہ کہ ان کی عقل یا ذہن۔ اس طرح اس نے جذبات اور احساسات کو معاشرے میں ایک نئی اہمیت بخشی اور لوگوں نے انسانی جذبات اور نزاکت مزاج کو ایک نیا درجہ دیا۔ انہیں خیالات کے تحت اور ہر معاملے میں رواداری برتنے کے رجحان سے یورپ کے کئی ملکوں میں ایک پرجوش مذہبی زندگی نے جنم لیا جس کے نتیجے میں پائٹ ازم (Pietism) اور میتھڈازم (Methodism) کے عقائد وجود میں آئے۔ پائٹ ازم کا بانی کاؤنٹ فون زن زین ڈورف (Count Von Zinzendorf) ''دل کا مذہب'' (Religion of the heart) کی باتیں کرتا تھا۔

روسو جذبات کی اہمیت پر نہ صرف مذہبی بلکہ ادبی، سیاسی اور فلسفیانہ زور دیتا تھا۔ اس نے ایک وسیع پیمانے پر اپنے نئے طرز احساس پر غور کرنے کی تلقین کی۔ اس کا نتیجہ جو برآمد ہوا اسے رومانی تحریک (Romantic Movement) کا پیش خیمہ کہنا چاہیے۔ اس نے اس رومانیت اور جذباتی احساسات کو اپنے زمانے کی ذہن پرستی اور عقلیت پر ترجیح دی۔(۴۶)

روسو کی ''رومانیت'' اس کی دونوں کتابوں یعنی La Nouvelle Heloise اور Emile میں بخوبی جھلکتی ہے۔ دونوں کتابوں میں بتایا گیا ہے کہ کس طرح لوگوں کو

''فطری'' طور پر زندگی بسر کرنی چاہیے۔ یعنی گاؤں میں اور درختوں کے بیچ اپنے دل کی آواز اور ضمیر کی اندرونی ہدایتوں کے تحت۔ روسو کا کہنا تھا کہ انسان کے اعمال کو ''فطری'' اخلاق کے ضابطوں پر پرکھنا چاہیے۔ اس قسم کی ''فطری'' اخلاقیات میں ذہن اور عقل نہیں بلکہ ہر عمل یا ارادے پر جذبات ہی کے ذریعے فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔(۴۷)

اپنے ناول ''ایمیل'' کے آغاز میں روسو لکھتا ہے کہ انسان فطری طور پر اچھا ہوتا ہے لیکن معاشرہ اسے خراب کردیتا ہے۔ اس لیے ایک اچھی تعلیم وہی ہوگی جس میں ''فطرت کی پیروی کرو'' کے نعرے پر عمل کیا جائے۔ دس یا بارہ سال تک ایسی تعلیم منفی ہوگی چونکہ اس عمر تک بچے کو اجازت ہوگی کہ وہ اپنی من مانی کرے چونکہ کوئی واضح ہدایات نہ ہوں گی۔ بجائے تجرید کے، بچہ حقائق کو دیکھ دیکھ کر سیکھے گا۔ پند اور نصائح کی جگہ بچہ مثالوں سے سیکھے گا۔ صرف ایک کتاب کی اجازت ہوگی۔ یعنی ڈیفو کی ''رابن سن کروسو''۔ یہ اس لیے کہ ڈیفو کی کتاب ایک فرضی عزلت گزینی کے سبب ہر چیز کی سچی قدر بتاتی ہے اور ان کی سماجی قدر نہیں بتاتی۔

شروع شروع میں روسو نے یہ وضاحت نہیں کی تھی کہ بچپن سے بڑھ کر بالغ ہونے تک یعنی ''فطری آدمی'' سے ترقی کرکے ''سماجی شہری'' تک مرحلہ کیسے طے ہوگا۔ ہمیں علم ہے کہ ''ایمیل'' میں جو تصور یا مثال اس نے ذہن میں قائم کی تھی وہ ایک ''شریف وحشی'' (Noble Savage) کی تھی، جو کہ معاشرے میں رہتے ہوئے بھی مکمل طور پر ''فطری'' تھا۔

''شریف وحشی'' کا نظریہ، جو کہ ٹامس مور (Thomas Moore) اور ''نئی دنیا'' کی دریافت کے زمانے سے ابھرا، روسو کے زمانے کا ایک مثالی تصور تھا۔ اس وقت کے سفرناموں کے مطابق شمالی امریکہ کے وحشی سونے اور چاندی سے نفرت کرتے تھے۔ وہ آزادی سے ہنسی خوشی جنگلوں میں رہتے تھے اور چھوٹے چھوٹے گروہوں میں مل جل کر زندگی بسر کرتے تھے۔ انہیں قوانین یا معاشرتی دباؤ سے کوئی سروکار نہیں تھا اور اپنی زندگی کو عقل پرستی کے بجائے جذبات سے ہم آہنگ رکھتے تھے مثلاً اپنے گھر کی تلاش

میں بجائے قطب نما کے وہ سورج سے سمت حاصل کرتے تھے جیسے کہ روسو نے فرض کر رکھا تھا، ''شریف وحشی'' ایک ایسا آدمی تھا جو کہ جذبات کی روشنی میں اور عقلی صلاحیتوں کو بالائے طاق رکھتے ہوئے ایک سادہ اور مکمل زندگی بسر کرتا تھا جس کو ویسے تمدن نے عرصے سے برباد کر رکھا تھا۔

لیکن یہاں سوال یہ اٹھتا ہے کہ آخر ''فطری'' زندگی کیا ہے؟ ہم لوگ جو متمدن ہو چکے ہیں اور اس وجہ سے گمراہ اور بدکار بھی، اب کیسے پتا چلائیں کہ انسان کی ''فطرت'' کیا ہے؟ انسان کی فطرت کے پتا لگانے کے لیے روسو نے دو طریقے بتائے ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ ہم اپنے دلوں میں جھانک کر دیکھیں اور دوسرا یہ کہ فطرت کی طرف دیکھیں۔ یعنی سائنسدانوں کی بتائی ہوئی فطرت نہیں بلکہ وہ فطرت جو ایک رومانیت پسند انسان کے تصور میں آتی ہو۔ روسو تلقین کرتا ہے کہ ''اے انسان، اپنے اندر جھانک نہ کہ خارجی حالات کی طرف'' یعنی یہ کہ وحشی آدمی اپنے اندر جھانکتا ہے اور جدید انسان باہر کی طرف دیکھتا ہے۔ اب جب ہم اپنے اندر جھانک کے اپنے بارے میں دریافت کرلیں تو پھر دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم ''خارجی فطرت'' یعنی کائنات اور مظاہر فطرت کی طرف رجوع کریں۔ اس کے لیے لازم ہے کہ جس طرح ہمیں ورڈز ورتھ جیسے مفکروں نے بتایا ہے، روسو بھی ہدایت کرتا ہے کہ ہم جنگل میں جاکے رہیں تاکہ فطرت کے مشورے سے اپنے آپ کو دریافت کریں۔

روسو ایک حمد میں انسان سے یوں مخاطب ہو کر کہتا ہے: ''اے انسان، چاہے تو جس ملک کا بھی ہو اور تیری رائے جو بھی ہو، اپنی تاریخ ایسے دیکھ جیسے کہ میں نے پڑھی ہے، یعنی ان کتابوں میں نہیں جو تیرے ہم جنسوں نے لکھی ہیں چونکہ وہ تو جھوٹے ہیں بلکہ فطرت میں جو کبھی جھوٹی نہیں ہوسکتی، ہر چیز جو فطرت سے نکلے گی وہ سچ ہوگی۔''
اسے آپ روسو کی رومانی تجربیت (Romantic Empiricism) سے تعبیر کرسکتے ہیں۔

روسو نے یہ اندازہ جلد لگالیا کہ فطرت یا فطرت انسان کو بآسانی دریافت نہیں

کیا جاسکتا۔ تب اس نے ''خالص فطرت حالت'' اور ''خیالی تجربے'' کا سہارا لیا۔ انسان کو اس کی خالص ترین فطری حالت میں دریافت کرنے کے لیے اس نے اپنے ذہن کو معاشرے کے تمام لوازمات اور مفروضات سے خالی کرلیا۔ پھر اس نے انسان کی اپنے ذہن میں ہی تجرباتی طور پر از سرِنو تعمیر کی۔ اس طرح روسو نے معاشرتی علوم میں انسان کو سمجھنے کے لیے ایک نیا طرز نکالا۔ اسے کیسیر Cassirer نے علّی تعریف (Causal definition) کہا ہے اور یہ ایک طرح سے مونٹیس کیو (Montesquieu) کا ''مثالی نمونہ'' (Ideal type) ہے ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ فطرت کبھی بذات خود موجود نہ تھی بلکہ محض ایک ''عقلی مفروضہ'' ہے لیکن پھر بھی خیالی اور تجرباتی طور پر ہی ممکن ہے کہ ہم ایک مثالی انسان کی تشکیل کریں تاکہ ہم انسان کی صحیح فطرت دریافت کرسکیں۔ یعنی روسو کے لیے فطرت، انسانی قوتوں کے مکمل ترین استعمال کا نام ہے جس کی جزوی اور نامکمل ترجمانی اس دور کا معاشرہ کرتا تھا۔

۱۷۷۶ء میں ایڈم سمتھ (Adam Smith) نے اپنی مشہور کتاب ''قوموں کی دولت کے بارے میں تفتیش اور اس کی وجوہات'' (Inquiry into the Narure and Causes of the Wealth of Nations) میں دو نظریے پیش کیے۔ ایک یہ کہ خدائے تعالیٰ کی رحمتیں بیکراں ہیں اور دوسرے یہ کہ انسان کا ذاتی مفاد ہی آخرکار اس کو محنت اور تلاش معاش پر اکساتا رہتا ہے نتیجہ میں اس مشہور ''پوشیدہ ہاتھ'' (Invisible Hand) کا تصور آتا ہے جس میں ایک فرد اپنی بہبود اور نفع کے لیے ''ایسے رویے کی حمایت کرتا ہے جس کے بارے میں اس کا کوئی ارادہ نہ تھا۔'' یعنی کل معاشرے کی بھلائی۔(۴۸)

اقتصادی علم کو نئی دنیا کی تلاش میں فطرت کے نظام میں ایک ترتیب وار انتظام پر بھروسا کرنا پڑا۔ یہ وہی یقین تھا جو پہلے کوپرنیکس، کیپلر اور گلیلی لیو کو تھا، یعنی یہ کہ فطرت باوجودیکہ بے ربط اور کبھی کبھی بے ترتیب نظر آتی ہے۔ دراصل ایک نہایت معقول اور منظم ڈھرّے پر چلتی ہے۔ بلند ترین فکر کی سطح پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر شے کی

ایک ''فطری روش'' ((Natural Course of things ہے۔ جیسا کہ ایڈم سمتھ نے بار بار کہا یعنی ''بہترین اور ترقی کی طرف ہر شے کی فطری امنگ'' اس ''فطری روش'' کے پیچھے جو اصول کارگر ہے ہر انسان کی طرف سے وہ ''ایک موافق، دوامی اور باقاعدہ کوشش تھی کہ وہ خوب سے خوب تر کی طرف گامزن ہو۔'' اس طرح ذاتی مفاد معاشرے کو رواں دواں رکھتا ہے۔ کسی سائنسدان یا قانون دان کا فرض یہ نہیں ہے کہ دنیاوی کاموں میں رکاوٹیں ڈالے بلکہ مسائل پر روشنی ڈالے اور حل تلاش کرے۔ اگر وہ ایسا کرتے ہیں تو وہ دنیا کی ترتیب اور چال سے ہم آہنگ ہوکر کام کررہے ہوں گے۔ اس طرح کی تلقین سے ایڈم سمتھ نے انسان کو اپنی دنیاوی ترقی کی شاہراہوں پر ایک دیرپا نظریے کے تحت گامزن کردیا۔

غرض اٹھارہویں صدی میں اس طرز فکر کی بنیاد پڑگئی جس سے مغرب میں ایک ایسا معاشرہ پیدا ہوا جو انسانی تاریخ میں ایک بالکل ہی جداگانہ حیثیت رکھتا ہے اٹھارویں صدی کے افکار کو انیسویں صدی کے مفکروں نے آگے بڑھایا اور مادیت کو پہلے سے بھی زیادہ ترقی دی۔

انیسویں صدی:

اٹھارہویں صدی میں جو رجحانات پیدا ہوئے تھے وہی انیسویں صدی میں ترقی کررہے ہیں، خصوصاً:

۱۔ کائنات یا فطرت ایک مشین ہے جو مقررہ اصولوں کے مطابق چلتی ہے۔ ان اصولوں کو سمجھ کر انسان عوامل فطرت پر قابو پاسکتا ہے اور انہیں اپنے فائدہ کے لیے استعمال کرسکتا ہے۔

اٹھارہویں صدی میں یہ سمجھا جانے لگا کہ نیوٹن نے کائناتی نظام کو منکشف کر لیا تھا اور لاک (Locke) نے انسانی ذہن کا پتا لگا لیا تھا۔ اس لیے دنیا کی تشکیل اور ربانی منصوبے کو سمجھنے میں کوئی دشواری باقی نہیں رہی تھی۔ صرف چند تفصیلات کائنات

کے تخلیقی منصوبے میں اِدھر اُدھر بھرتی رہ گئی تھیں۔ فلسفیانہ اور مذہبی بحث میں میکانکی تمثیلیں (Imagery) عام ہوگئی تھیں۔ کائنات کے بارے میں ایک پسندیدہ تمثیل یہ تھی کہ کائنات ''ایک عظیم مشین'' (A great machine) ہے اور پاپائے اعظم نے اطمینان سے رائے زنی کی کہ کوئی بھی مشین جو اس خوبی سے چلتی ہو وہ بغیر ایک منصوبے کے نہیں چل سکتی۔ یہ کوئی ضروری نہ تھا کہ یہ میکانکی رجحان غیر مذہبی نوعیت کا ہو، چونکہ جہاں کوئی کائنات کا نقشہ یا منصوبہ ہو وہاں نقشہ بنانے والا بھی ہوگا۔ پے لی (Payley) جیسے مصنفوں نے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے کائنات کے ظاہری وجود کو گھڑی کی مثال دے کر مدد لی۔ یعنی اگر آپ کو ایک گھڑی زمین پر پڑی ہوئی مل جائے تو شاید آپ کو اس کے فوائد یا مقاصد سمجھ میں نہ بھی آئیں لیکن جیسے جیسے آپ اس پر غور کریں گے، آپ اس میں ایک دانستہ تخلیق (Conscious design) کی علامتیں پائیں گے اور پھر آپ کسی خالق کے تصور پر جا پہنچیں گے۔ اسی طرح طبیعی دنیا (Natural World) کی حالت ہے یعنی جتنا آپ اس پر غور کریں گے اتنا ہی ظاہر ہوگا کہ اس کے پس پشت کوئی تدبیر کارگر ہے۔ اسی طرح سوچتے سوچتے نہ صرف کائنات کی خوبیوں پر بلکہ اس کے خالق پر دھیان جاتا ہے اور اس خالق کے لیے انسان میں ایک عزت اور احترام پیدا ہوتا ہے۔ اس قسم کی بحث اور اس سے متعلقہ شہادتیں جو فطرت اور کائنات کے بارے میں اٹھارہویں صدی میں عام تھیں ان کی واضح بنیاد یا سرچشمہ پے لی کی کتاب ''فطری دینیات'' (Natural Theology) ہے۔

پے لی کی کتاب ''فطری دینیات'' عمدگی سے لکھی گئی تھی اور اس میں ایک عام فہم قسم کی پارسائی (Commonsense Piety) جھلکتی ہے۔ اس سے کئی معتقدوں کی اس زمانے میں تسکین بھی ہوتی تھی اور ظاہراً کسی کو اس سے نقصان بھی نہ پہنچتا تھا لیکن حقیقت یہ تھی کہ اس سے انسان کے گہرے روحانی اور دلی تصورات اور شکوک کی تسکین نہیں ہوتی تھی۔ اگر ''فطرت'' ایک بہترین طرح سے بنائی ہوئی مشین ہے تو یقیناً خدا ایک اعلیٰ مکینک بن جاتا ہے۔ اس طرح سے اٹھارہویں صدی کی عقلی دینیات

(Rationalist Theology) سے صرف یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا تعالیٰ بجز اس بڑے انجینئر کے کچھ نہیں جس نے اوّل اوّل کائنات کی مشین کو بنایا، اس کو حرکت میں ڈالا اور پھر اپنے حال پر چھوڑ دیا۔ دراصل یہی ''خدا پرستوں'' کا موقف تھا (The Deist Position) گو کہ الہیات (Theism) اور وحی (Revelation) اپنے طور پر موجود تھی لیکن یہ کہنا بجا ہوگا ''خدا پرستی'' (Deism) اس زمانے کی مرکزی مذہبی تحریک تھی۔

۲۔ عقل پرستی۔ اٹھارہویں صدی میں ایک حد تک عقل میں یہ صلاحیت تسلیم کی جاتی تھی کہ وہ مجرد طور پر عمل کر سکتی ہے اور مفید نتائج مرتب کر سکتی ہے لیکن انیسویں صدی میں عقل پرستی کی اصطلاح تو باقی رہ گئی لیکن زور اس بات پر دیا جانے لگا کہ حقیقت صرف مشاہدے اور تجربے کے ذریعے دریافت ہو سکتی ہے۔

۳۔ اسی رویئے کی بنیاد پر انیسویں صدی میں سائنس نے ترقی پائی جس کے نتیجے میں صنعتی انقلاب نمودار ہوا۔ معاشی ترقی اس رویے کی کامیابی کا بین ثبوت تھی۔ لہٰذا عقل سے بھی زیادہ سائنس کی پرستش ہونے لگی۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ایک نیا ذہنی رویہ نمودار ہوا جسے سائنس پرستی (Scientism) کہتے ہیں۔

۴۔ مذہب کو عقلی معیار سے پرکھنے کا رجحان اٹھارہویں صدی میں خاصی ترقی کر چکا تھا۔ انیسویں صدی میں دانشوروں کا ایک بڑا طبقہ پیدا ہو گیا جو کسی مذہبی حقیقت کو اس وقت تک تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے جب تک سائنس اس کی تصدیق نہ کرے۔

انیسویں صدی کے اضافے:

۱۔ ڈارون۔ اب تک فطرے کے بارے میں جو نظریہ سازی فلسفیوں یا سائنس دانوں کی طرف سے ہوتی رہی۔ اس کی بنیاد فلکیات یا طبیعیات پر ہوتی تھی لیکن ڈارون کے نظریے کی بنیاد حیوانات پر ہے۔ انیسویں صدی میں سائنس کی سب سے اہم شاخ حیوانیات تھی۔ (سرسیّد کا سارا زور گیلی لیو، کوپرنیکس اور کیپلر کی فلکیات پر ہوا اور حیوانات کا ذکر نہیں۔ اس کے باوجود انہیں دعویٰ تھا کہ وہ یورپ کی تازہ ترین فکر سے واقف ہیں۔)

۲۔ اٹھارہویں صدی تک تو لوگوں کے اندر یہ امنگ تھی کہ انسان فطرت کے قوانین پر قابو حاصل کرے۔ ڈارون نے اپنے حیاتیاتی نظریے کا نام نظریۂ ارتقا رکھ کر یہ تاثر پیدا کیا کہ فطرت کے قوانین انسان پر پہلے ہی مہربان ہیں اور ان فطری قوانین کی سرپرستی میں انسان ہمیشہ اور ہمہ جہتی ترقی کرتا رہے گا۔ اس طرح سائنسی مادیت ایک مذہب کا درجہ اختیار کر گئی، جس میں جنت کے بجائے اعمال کی جزا لاانتہا ترقی تھی۔

۳۔ اب ہم چند ان رجحانات کا ذکر کرتے ہیں، جن سے سرسید یا حالی واقفیت نہ تھے، حالانکہ ذہنی شعبے میں ان کی اہمیت اتنی ہی بڑی ہے، جتنی سائنس یا عقل پرستی کی۔

ہم بتا چکے ہیں کہ ڈیکارٹ نے ذہن اور جسم اور روح اور مادے کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا۔ پھر نیوٹن نے کائنات یا فطرت کو ایک مردہ مشین بنا دیا۔ اٹھارہویں صدی کے وسط تک یہ رجحانات مستحکم بن گئے تو ان کے خلاف ردِ عمل شروع ہوا۔ جس طرح لاک نے ذہن کے بجائے جسم کو اصل حقیقت بتایا تھا، باکلی نے اس کو الٹ کو جسم کو ختم کر دیا اور ذہن کو اصلی حقیقت بتایا۔ اس کے بعد کانٹ اور شیلنگ جیسے جرمن فلسفیوں نے کوشش کی کہ اس دوئی کو ختم کیا جائے، اور ایک طرف تو ذہن اور جسم اور دوسری طرف انسان اور کائنات کو ایک وحدت قرار دیا جائے۔ اٹھارہویں صدی کے آخر تک اس فلسفے نے شعر کی شکل بھی اختیار کر لی۔ چنانچہ انیسویں صدی کے پہلے تیس سال انگریز شعراء مثلاً ورڈز ورتھ، کولرج، شیلے، کیٹس کے یہاں ہمیں فطرت کا ایک ایسا تصور ملتا ہے، جو نیوٹن والے میکانیکی تصور کے برعکس ہے۔ اٹھارہویں صدی کے زیر اثر ایک طرف تو یورپ میں عقلیت پسندی پھیل چکی تھی، دوسری طرف یورپین مذہب کے زیر اثر تین جذباتی رجحانات پرورش پا رہے تھے۔ ۱۔ افسردگی، ۲۔ حرمان پسندی اور ۳۔ آدم بیزاری۔ اٹھارہویں صدی کے آخر میں ان میلانات کو ایک نفسیاتی بیماری سمجھا جاتا تھا۔ لیکن انیسویں صدی کے پہلے بیس سال میں انگریزی رومانی شاعروں نے ان میلانات کو ایک قابلِ قدر چیز بنا دیا۔ فطرت کے اس رومانی تصور کے اہم اجزاء یہ ہیں:

۱۔ فطرت مردہ نہیں بلکہ زندہ ہے۔

۲۔ فطرت اور انسان نہ صرف ایک دوسرے سے منسلک ہیں، بلکہ دونوں ایک عظیم تر وحدت کا جزو ہیں۔

۳۔ یہ عظیم تر وحدت حقیقتِ عظمیٰ ہے، جو ہر چیز میں جاری و ساری ہے۔ یہ حقیقت ناپ تول میں نہیں آ سکتی، یہ کمیت نہیں بلکہ کیفیت ہے۔ اس حقیقت کے عمل کے بارے میں کوئی قانون نہیں بنایا جا سکتا کیونکہ اس کی امتیازی صفت ہی بے ساختگی ہے۔

۴۔ اس حقیقت کا ادراک عقل کے ذریعے نہیں بلکہ جذبے اور تخیل کے ذریعے کیا جا سکتا ہے۔

۵۔ یہ حقیقتِ عظمیٰ پہاڑوں، دریاؤں اور پھولوں میں نہایت آسانی سے محسوس کی جا سکتی ہے، چنانچہ رومانی شاعروں کے یہاں فطرت سے مراد ریاضیاتی قوانین نہیں، بلکہ پہاڑ، دریا اور کھیت وغیرہ جیسے مناظر ہیں۔

حقیقت تو یہ ہے کہ ''فطرت'' کا تصور جو کہ اٹھارہویں صدی کے شروع میں انسانیت کو کئی جاہلانہ اور مبہم خیالات اور تصورات سے رہائی دِلانے آیا تھا، وہ صدی کے آخر تک جذبات کا ایک جیل خانہ (Prison house of emotions) بن چکا تھا۔ ''فطرت'' سے مراد انسانی فطرت لیتے تھے، جس سے اٹھارہویں صدی والے بخوبی واقف تھے۔ قدماء نے بھی اسے صحیح طور پر بیان کیا تھا اور جدید فلسفیوں نے اس پر سائنس کی مدد سے مزید روشنی ڈالی تھی۔ فطرت سے مراد ظاہری چیزوں کی بھی لی جاتی تھی، جن کی کارکردگی کے بارے میں لوگ زیادہ آشنا ہوتے جاتے تھے، لیکن جیسے جیسے کائنات کا تصور زیادہ واضح اور روشن ہوتا جاتا، ویسے ویسے کوئی ایسی چیز جو جذبات اور امنگوں کو سہارا دے سکے، کمیاب ہوتی چلی جاتی تھی۔ یہ جو ایک ''بڑی مشین'' (یعنی کائنات) کا تصور اُٹھا تھا، آخرکار اس کی تعظیم کوئی زیادہ گرمجوشی سے نہ کی جاتی تھی اور اس کے خالق اور صناع کا ادب دور دور سے ہی ہوتا تھا، جو لوگ کسی زیادہ یا شدید تجربے کے متلاشی تھے، اُنہیں یہ تجربہ خیال آرائی (Fiction) میں ہی مل سکتا تھا، چونکہ وہ اسے

اس دُنیا میں پانے سے محروم تھے۔ (اس طرح ادب کی ایک نئی صنف یعنی ناول نگاری کی بھی بنیاد پڑی اور اسے فروغ ہوا۔)

جیسا کہ ہم ورڈز ورتھ کی نظم ''پرے لیوڈ'' (The Prelude) کی پہلی دو کتابوں میں دیکھتے ہیں، ہمیں اس نظم کے مرکزی خیال سے یہ پتہ چلا ہے کہ انیسویں صدی میں فطرت اور ذہن میں آپس کا ضروری اور مستحکم رشتہ کس نوعیت کا ہے۔ اب فطرت اٹھارہویں صدی کی وہ ''بڑی مشین'' نہیں رہی۔ اب تو وہ ایک ہستی ہے جس کی اپنی روح ہے اور اس کا اپنا ایک نظریہ یا مقصد ہے، جس کا لامحالہ انسانی روح اور اس کے مقاصد سے رشتہ ناتہ ہے۔ یہ تصور کسی فلسفی کی تخلیق نہ تھا بلکہ ورڈز ورتھ کا اپنا تصور تھا۔ ''پرے لیوڈ'' کے ممتاز مضمون میں ورڈز ورتھ کے اپنے بچپنے کے نمایاں واقعات درج ہیں، جہاں اسے محسوس ہوتا تھا کہ ''فطرت'' میں ایک اخلاقی اور مذہبی شے موجود ہے۔ یہ چیز جو فطرت میں پائی جاتی ہے، وہ انسان کے استاد کی حیثیت رکھتی ہے اور جو اس کے دماغ کو صحیح طرح سے ڈھال لیتی ہے۔ البتہ فطرت یہ کام کسی گہرے اور پراسرار انداز میں کرتی ہے۔

اہم چیز یاد رکھنے کی یہ ہے کہ وہ فطرت جو اخلاقیات پر زور ڈالتی ہے، اس میں نمایاں تصور کسی نکتہ چیں یا خردہ گیر کا نہیں ہوتا، بلکہ کسی عظیم گو غیر موجود چیز سے میل کا سا احساس ہوتا ہے اور یہ احساس غیر متوقع موقعوں پر ہوتا ہے۔ مثلاً جب انسان چڑیوں کے گھونسلوں کی تلاش میں پہاڑوں پر چڑھتا ہے۔ لیکن پہاڑوں کی اور ٹیلوں کی پھسلن اسے ایک نیم طبیعیاتی (Half-Physical) اور نیم روحانی (Half-Spiritual) احساس دِلاتی ہے جو ظاہری چیزوں سے دُور کسی چیز سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ تجربہ یقیناً کسی روحانی یا کسی پوشیدہ تجربے کے برابر ہے۔ گو کہ ورڈز ورتھ بھی ''فطرت'' پہ غور و خوض کے بعد خدا تعالیٰ تک پہنچ سکتا ہے لیکن یہ تجربہ پے لی کے ''دینیات فطرت'' میں بتائے ہوئے رستے سے جداگانہ ہے۔ کولرج (Coleridge) سے اس کے ادبی اشتراک کا نتیجہ یہ بھی تھا کہ کولرج نے بھی اس پیغام کو مرتب کیا جو اس نے انیسویں صدی کو دیا۔

یعنی یہ کہ سوچنے کا کوئی طریقہ کافی نہیں جس میں انسان کی پوری فطرت شامل حال نہ ہو اور اس کا جسمانی، روحانی اور عملی (Expirical) تجربہ بھی۔ کولرج سے ہمیں یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس نے ورڈزورتھ کے ساتھ مل کر جو نظمیں یعنی ''لریکل بیلڈز'' لکھیں، اس سلسلے میں دونوں شاعروں کے درمیان آپس میں یہ اصول بھی طے پایا تھا کہ جو نظم بھی لکھیں گے، اس میں ''فطرت کی سچائی'' (Truth of Nature) کا لحاظ رکھیں گے۔ ورڈزورتھ سے ہمیں یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ چاہتے تھے کہ ان کے بچپن اور زندگی کے دیگر حالات کو اس طرح نظم میں لکھا جائے کہ ان میں سے ہم اپنی ''فطرت کے صفاتِ اولیہ'' یا ''قوانینِ فطرت'' (Primary laws of our nature) تلاش کر سکیں۔ ان کا ایمان تھا کہ گاؤں کی اور دوسری سادہ زندگی میں ''فطرت کی خوبصورت اور پائیدار شکلیں The) Beautiful and Permanent Forms of Nature) پائی جاتی ہیں۔

گراہم ہف (Graham Hough) اپنی کتاب ''رومانی شاعر'' The) Romantic Poets) میں کہتا ہے کہ ''ورڈزورتھ ''فطرت'' سے وہی اخلاقی ضابطہ اخذ کرتا ہے جو خود اس نے پہلے پہل فطرت کی طرف منسوب کیا۔ حالانکہ اس کے برعکس سائنس اور اس کے فلسفے جو فطرت سے لیے گئے ہیں، وہ اخلاقی طور پر غیر جانبدار ہیں اور انسان کی خواہشات اور مقاصد کی رُو سے بے حس ہیں۔'' (۴۹)

ورڈزورتھ نے دیہاتی اور عامیانہ زندگی میں ہی انسان کے اہم جذبات کی ترجمانی دیکھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ دیہاتی زندگی میں ہی اس کو انسانی جذبات اپنے اعلیٰ ترین اور پائیدار رنگ میں نظر آئے۔ یہ ایسے تصورات ہیں جن سے اٹھارہویں صدی کے اقدار کی جھلک پائی جاتی ہے۔ اس طرح اقدار میں دوام اور پائیداری کی تلاش جو ورڈزورتھ کر رہے تھے، اس میں ہمیں آگسٹن (Augustan) اصول ملتا ہے، جو ''فطرت کی پیروی کرو'' کی تلقین کرتا ہے۔ لیکن جتنے بھی اس فطرت کی پیروی کرنے کے نعرے لگائے گئے، ان میں ایک رسمی اصول تو تھا لیکن کوئی واضح معنی یا ٹھوس شے نہ ملتی تھی۔ یہ تو سمجھ میں آتا تھا کہ ''فطرت کی پیروی'' کرنے سے مراد وہ تلاش ہو سکتی ہے

جو انسانی زندگی میں کسی ''بنیادی'' یا غیر تغیر پذیر چیز کی جستجو ہو۔ لیکن ''بنیادی'' چیز ہے کیا؟ کسی کے لیے انسانی فطرت کی بنیاد بنی نوع انسان کے عظیم تر جذبات میں ہے اور دوسروں کو یہ فطرت خدا کے ساتھ انسان کے مابعد الطبیعیاتی رشتے میں ملتی ہے۔ ورڈزورتھ کے لیے انسانی فطرت صرف چند ''سادہ ابتدائی محبت بھرے جذبات اور فرائض'' کا نام ہے جو واضح ترین طور پر گاؤں کی زندگی میں پائے جاتے ہیں چونکہ اس میں اور کوئی زیادہ تکلفات نہیں ہوتے۔ انیسویں صدی کا ''فطرت کی پیروی کرو'' کا نعرہ قدما کے نعرے سے جداگانہ تھا۔ انیسویں صدی والے یہ سمجھتے تھے کہ انہیں فطرت کے اسرار تک ایک ذاتی یا انفرادی رسائی ہے۔ کیونکہ انسان کے پاس وہ قوت بھی ہے جو فطرت کی قوتوں کے مساوی ہے۔

عہد وکٹوریہ میں یہ خواہش بھی لوگوں میں نمودار ہوئی کہ ترقی کو روایتی جذبات کے ساتھ ساتھ رکھ کر مسائل کا حل تلاش کیا جائے۔ وہ لوگ جدید ترقی اور روایتی اقدار کی آمیزش میں اپنے فطری مذہب کو ڈھونڈتے تھے اور یہ نظریے انہوں نے دنیا کے تجربوں سے اخذ کیے تھے۔ اس عقیدے کے لیے وہ لوگ فرض کر لیتے تھے کہ انسانی فطرت کی تسلی اور تسکین کے لیے جو خاص خاص حالات اور کیفیتیں ہیں وہ ظاہر ہو چکی ہیں اور بدلنے والی نہیں ہیں۔

انیسویں صدی میں ایک ''وحدت موجودات'' (Pantheism) کا نظریہ جو نظر آتا ہے وہ شیلی (Shelly) کی نظم (Adonais) میں ظاہر ہوتا ہے۔

"He is made one with nature: there is heard His voice in all her music, from the moan of thunder, to the song of night's sweet; He is a presence to be felt and known in darkness and in light from herb and stone, spreading itself where'er that Power may move....."

(ترجمہ): وہ فطرت سے ہم آہنگ ہے: اس کی سریلی آواز
فطرت کی ہر لے میں سنائی دیتی ہے، گرج
کی پکار سے لے کر بلبل کے گیت تک

اس کا وجود روشنی اور تاریکی میں

پتھر اور نباتات میں محسوس ہوتا ہے......

سرسید اور حالی اردو شاعروں کو مشورہ دیتے ہیں کہ نیچر کے بارے میں شعر لکھیں حالی تو ورڈز ورتھ کا نام بھی لیتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک نیچرل شاعری کے معنی چڑیوں پر نظمیں لکھنے کے تھے۔ ان انگریز شاعروں کے یہاں فطرت کی جو معنویت ہے اس کی انہیں ہوا بھی نہ لگی تھی۔ اگر ہم حالی کی نصیحت کے مطابق ورڈز ورتھ کے انداز میں فطرت کی پیروی کریں تو سرسید کی سولہ جلدیں ردی کی ٹوکری میں پھینکنے کے قابل ٹھہرتی ہیں۔ یہی نہیں بلکہ یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ:

۱۔ سرسید کو صرف عقلیت پسندی کے رجحان کا علم تھا اور دوسرے رخ سے بے خبر تھے۔

۲۔ سرسید اور حالی نیچرل شاعری کے مداح تھے۔ حالی نے اپنی تنقید میں انگریزی سے اصطلاحات بھی مستعار لی تھیں۔ لیکن انہیں یہ معلوم نہ تھا کہ کسی روایتی ادب میں Realism یا Rationalism کو قابل قدر نہیں سمجھا گیا۔ بلکہ اس طریقۂ کار یا نقطۂ نظر کو مہمل سمجھا گیا ہے۔ مثلاً

چشمان تو زیر ابروانند

دندان تو جملہ دردہانند

اس کے بجائے نیچر کے عناصر کو رموز کی طرح استعمال کیا گیا ہے اور رموز کی بنیاد تشبیہہ (Analogy) پر ہے۔ جو (یعنی Analogy) اس اصول پر قائم ہے کہ جو کچھ عالم کبیر (Macrocosm) میں ہے وہی عالم صغیر (Microcosm) میں ہے اور اسی طرح اس کے برعکس بھی۔ چنانچہ عالم کبیر کو شخص کبیر بھی کہتے ہیں اور عالم صغیر کو شخص صغیر۔ اس کو (System of Correspondence) کہتے ہیں۔ یہی اصول یورپ میں بھی یونانیوں سے لے کر سترہویں صدی کے آغاز تک جاری رہا ہے۔

۳۔ انیسویں صدی کے دوسرے حصے میں بالکل ہی مختلف ذہنی رجحانات پیدا

ہونے شروع ہوئے جس زمانے میں سرسید نے مضمون نگاری شروع کی۔ یہ رجحانات انگلستان میں اتنے قوی ہو چکے تھے کہ ٹینی سن اور ہارڈی جیسے شاعروں کے یہاں تو ایک ذہنی تشنج کی کیفیت ملتی ہے۔

(الف) خود رومانی شعراء نے بعض دفعہ فطرت کو ایک مہیب اور ہلاکت خیز قوت کی شکل میں پیش کیا ہے جس کے مقابلے میں انسان حقیر نظر آتا ہے۔ ٹینی سن کے یہاں تو فطرت بعض جگہ ایک وحشی درندے کی شکل میں نظر آتی ہے جس کے دانت اور پنجے خون سے سرخ ہیں۔ علاوہ ازیں ٹینی سن نظام فطرت کو ایک ایسی قوت کی شکل میں دیکھتا ہے جو انسان سے قطعاً بے پروا ہے اور انسان کی بھلائی برائی کی فکر کیے بغیر اپنا کام کرتی ہے۔ فطرت کا یہ تصور ہارڈی کے یہاں انسان کا المیہ بن جاتا ہے۔

(ب) انیسویں صدی کے شروع میں رومانی شعراء اور دوسرے مفکر انسان کو یہ مشورہ دیا کرتے تھے کہ فطرت کی پیروی کرنی چاہیے۔ لیکن اسی صدی کے دوسرے حصے میں فطرت کی پیروی ایک گھناؤنی چیز بن گئی۔

اپنے مضمون ''فطرت'' میں جو کہ جان سٹورٹ مل (John Stuart Mill) نے اپنی کتاب ''مذہب پر تین مضامین'' میں جو انہوں نے انیسویں صدی کے وسط میں لکھی، لفظ فطرت کے گرد جو الجھاؤ اور معنی میں ابہام پیدا ہوگئے تھے ان کی وضاحت کرکے اس کے مفہوم کو صاف تر کردیا تاکہ گنجلک نہ رہے۔ جس سوال سے مل کو خاص طور پر دلچسپی تھی وہ یہ تھا کہ آیا فطرت انسانی کو اسی مفہوم اور معنی میں کہ وہ عوامل جو بالقصد یا بالارادہ انسان سے نہ ہوں، انسان کے کردار کا معیار یا پیمانہ بنایا جاسکتا ہے۔ کیا ہم دیدہ و دانستہ ''فطرت کی پیروی'' کریں؟ مل کا جواب منفی میں تھا۔ انسان کی ترقی فطرت پر ایک مسلسل اور متواتر جدوجہد ہے۔ اگرچہ ہم عظیم تر قدرتی مناظر سے مرعوب ہوتے ہیں جیسا کہ ایک طوفان سے، پہاڑ کی کھائی سے، صحرا یا سمندر سے یا نظام شمسی سے، ہم کو حیران اور مرعوب کن قدرت کی وسعت و اخلاقی سربلندی سے اسے الجھانا نہیں چاہیے یا جوش اور جذبہ میں یہ تصور نہیں کرنا چاہیے کہ قدرت کے یہ مظاہر ہمارے

لیے پیروی کے لائق ہیں۔

مل کا قول ہے کہ ''حقیقت کیا ہے؟ قدرت اور کائنات کی عظیم قوتوں پر اگر سنجیدگی سے نگاہ ڈالی جائے تو انسانی زندگی کے بارے میں ان قوتوں کی مکمل لاپروائی اور عدم دلچسپی کا پتا چلتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ وہ انسان جو پھانسی کے تختہ پر چڑھتے ہیں یا ایک دوسرے کے کیے پر قید کیے جاتے ہیں، صرف فطرت کی روزمرہ کی کارکردگیاں ہیں۔ موت کے گھاٹ اتارنا جو انسانی قوانین میں ایک سنگین جرم ہے فطرت روزمرہ اس فعل کی مرتکب ہے۔ اور بیشتر موقعوں پر اس ظلم اور بے دردی سے اس فعل پر عمل پیرا ہے کہ ایسی اذیتیں ایک انسان کسی دوسرے انسان کو نہیں دے سکتا۔ اگر ہم جس چیز کو طبعی موت کہتے ہیں فطرت کی ظالمانہ فہرست سے خارج بھی کردیں۔ تو بھی فطرت دیگر جانداروں پر جس ستم اور بیدردی سے پیش آتی ہے وہ انسانی عمل سے خارج تصور کیا جانا چاہیے۔ فطرت انسان کو سولی پر چڑھاتی ہے، درندوں کی خوراک بناتی ہے، ان کو آگ میں جلاتی ہے ان کو تاریخ کی ابتدا کے مسیحی شہیدوں کی طرح سنگسار کرتی ہے۔ بھوک سے مارتی ہے، سردی سے منجمد کردیتی ہے۔ اپنے زہر کا نشانہ بناتی ہے اور سینکڑوں دیگر حربوں سے نابس (Nabis) یا ڈومیشین (Domitian) جیسے آمروں سے کچلوادیتی ہے۔ یہ تمام حرکات اور مظالم فطرت بغیر کسی رحم وعدل کے ایک حقارت بھری نظر سے انسان پر برساتی ہے۔ اور مثالی انسانوں کو بغیر کسی امتیاز کے ایک پست کاروائی کے تحت اپنے تیر ستم کا نشانہ بناتی ہے۔ ان پر بھی جو انسان نیک تر اور شائستہ انسانی مہموں میں مصروف کار ہیں۔ فطرت عام طور پر ان کو ان کی نیکی کے بدلے سزا دیتی ہے یا کم از کم یوں ہی تصور کیا جاسکتا ہے کہ فطرت ان کو نابود کردیتی ہے جو ایک معقول مقدار کی انسانیت کی بہبود سے وابستہ یا نسل درنسل منسلک ہیں اور اسی طرح جیسے بغیر کسی چون و چرا کے کسی بد انسان کی موت سے دنیا میں چین آجاتا ہو۔ یہ ہیں انسان سے فطرت کا سلوک۔'' (۵۰)

مندرجہ بالا عبارت کے طرز بیان میں انیسویں صدی کی جھلک نظر آتی ہے۔ ایسی عبارت کسی اور صدی میں نہیں لکھی جاسکتی تھی۔ یہ بھی نہیں ہے کہ جن حقائق کا، مل نے ذکر کیا ہے، مثلاً قحط یا فطرت کی دیگر سختیاں، ان سے یا ان کے نتائج سے ازمنہ وسطیٰ یا سولھویں صدی کے لوگ باخبر نہ تھے، لیکن ان دنوں فطرت کے بارے میں کوئی اس پیرائے میں نہیں لکھ سکتا تھا۔ یہ تو مانی ہوئی بات تھی کہ فطرت عام طور پر ظالم ہے۔ (آخر

کار جنت سے انسان کی بے دخلی دیکھی جائے) لیکن روایتی مفروضوں کے مطابق فطرت کے حقائق اور اس کا مزاج ایک قدرتی قانون کے تحت چل رہا ہے۔ اس مفہوم میں گو فطرت بدنظمی کی نشاندہی کیوں نہ کرتی ہو یقینی طور پر کوئی نہ کوئی نظم یا ترتیب اس میں ضرور ہے جو انسان کی بہتری اور بہبود کی طرف مائل ہے۔

اس فطرت کے نظام میں انسان کے لیے ایک انوکھا مقام ہے۔ مل کے لیے انیسویں صدی کے طرز پر "فطرت کی پیروی کرو"۔ کا سا مبہم نعرہ نہ تھا۔ جو اسے ستاتا بلکہ خود انسان کی اپنی فطری قوتوں سے روشناس ہونے کا سوال تھا۔ اس کے خیال میں انسان کی سرشت جنت سے بے دخلی کی وجہ سے تباہ ہوئی ہے لیکن وہ اللہ کے فضل اور عنایت کا بھی حقدار ہے۔ اس کے لیے یہ ایک فطری امر ہے کہ وہ گناہ کا مرتکب ہو۔ لیکن اس کی اصل سرشت اور زندگی کی تکمیل تب ہی ہوتی ہے جب وہ ایسے فعل کرے جنہیں اسے جائز طور پر کرنے چاہئیں۔ اس لیے ایک دیگر مفہوم کی بناء پر "فطرت" کے معنی وہ نکلتے ہیں جو ایک معیاری یا مثالی کارکردگی کی طرف اشارہ کناں ہو۔ یعنی وہ جو کہ انسان کے لیے صحیح اور مناسب ہو۔ اسی رو سے ہکر (Hooker) کہتا ہے کہ "ہمارا ارادہ فطری راہ کو ڈھونڈنے کا یہی ہے، یعنی کہ انسان کی بہتری کے لیے ضوابط ڈھونڈے گئے ہیں جن سے انسان کی مرضی (Will) انسانی افعال میں نظر آئے۔ چونکہ ہر شے فطری اور لازمی طور پر اس انتہا درجے کی خوبی اور کمال کی طرف مائل ہے جس لائق قدرت نے اسے بنایا ہے، اسی طرح انسان میں بھی یہی امنگ رکھی گئی ہے۔

اسی طرح جب لفظ فطرت انسان کے سلسلے میں استعمال ہوتا ہے تو اس میں ایک خاص معنی ہوتے تھے۔ اس طرح وہ ایک طرز کا اشارہ تھا جو اس جگہ بھی بخوبی استعمال ہوسکتا تھا جہاں پیچیدہ فلسفیانہ نتائج یا مقاصد واضح نہ تھے۔ اس زمانے کی ادبی تحریروں میں فطرت کے ایسے معنی بھی نکلتے تھے جن کا اشارہ معاشرہ میں روایتی عادتوں یا منظور شدہ طور طریق سے تھا۔ اور اس کے پس پشت ایک مذہب اور فلسفہ کی روایت ہے جس کا ہم حوالہ دے چکے ہیں۔

انسان کے لیے جو کچھ واضح طور پر ''فطری'' یا مناسب ہے اس پر مکمل یقین اس چیز پر مبنی نہیں ہے کہ وہ غیر انسانی فطرت پر کسی خدائی فرمان کے اطلاق پر ایمان رکھتا ہو، جس طرح اخلاقیات میں تقابلی نظریۂ فطرت کی لاپروائی پر ایمان رکھنے سے لازم نہیں آتا اور جو ہم نے مل کے مضمون میں دیکھا۔ لیکن شیکسپیئر کے عہد میں فطرت کے بارے میں مقررہ مفروضوں میں جزوی کم و کاست کی ابتدائی نشانیاں پائی جاتی ہیں جنہوں نے فطرتِ انسانی کے قدیم اور روایتی تصور پر اثر ڈالا۔ سترہویں صدی کی ابتدا سے چند لوگوں کے خیال میں ''فطرت'' ایک آسمانی منصوبے یا وابستگی کے تصور سے دور ہٹتی چلی گئی اور اس کی جگہ متعدد لادینی قوتوں کا مرکب نظر آنے لگی۔ اب اگر انسان ''فطرت'' کا صرف ایک جزو ہے جیسے کہ تصور کیا گیا ہے تو ''فطری خواہش'' پہ سوال نہیں کیا جاسکتا۔ اور ''فطری خواہش'' سے مراد وہ لاحق پرزور قوتیں ہیں جن میں جنسی ہوس بھی شامل ہے یا دوسروں پر زبردستی کی خواہش وغیرہ۔

اس ضمن میں رومانی شعراء نے ایک خاص طریقہ ایجاد کیا۔ وہ یہ کہ فطرت کو ایک مہیب اور ہلاکت خیز قوت کی شکل میں پیش کیا جائے جس کے مقابلے میں انسان بہت ہی حقیر نظر آئے۔ اس قسم کے تصور کو رومانی شعراء رفعت (The Sublime) کہتے تھے۔

(ج) ڈارون کے یہاں امید پرستی غالب تھی۔ لیکن اس کے مقلد ہربرٹ سپنسر (Herbert Spenser) نے امید کو خوف سے بدل دیا۔ سپنسر کے نزدیک فطرت کا بنیادی قانون جہد للبقا (Struggle for Existence) ہے اور اس کشمکش میں زندہ وہی بچتا ہے جس میں زندہ رہنے کی صلاحیت ہو۔ یہ لڑائی عقل کے ذریعے نہیں بلکہ جبلت کے ذریعے لڑی جاتی ہے۔

اگرچہ چارلز ڈارون کی کتاب On the Origin of Species by Means of Natural Selection انیسویں صدی کی اہم ترین کتاب سمجھی گئی ہے، یہ کتاب لامارک (Lamarck) اور لائل (Lyall) کی مرہونِ منت ہے۔ کتاب کا

بنیادی موقف یہ ہے کہ دنیا میں جو مختلف جاندار ہستیاں ہیں وہ کسی خاص تخلیق کا نتیجہ نہیں
بلکہ ایک ارتقائی اور تدریجی عمل کا نتیجہ ہیں جس میں ایک نوع (Species) کی دوسرے
نوع سے بتدریج افزائش ہوتی ہے۔ اس عمل کو ڈارون ''فطری انتخاب'' کی اصطلاح سے
تعبیر کرتا ہے (Natural Selection)۔ اس نسلی یا انواعی نشوونما میں جو فطری انتخاب
کا عمل ہوتا ہے، وہ جہد للبقاء کے نظریے سے وابستہ ہے، یعنی زندگی یا کائناتی نظام میں
بقا کے مواقع چونکہ محدود ہیں اس لیے ایک نوع دوسرے نوع سے بقاء کے لیے مقابلہ
کرتی ہے اور جیت یا بقاء صرف اس صلاحیت یا اہلیت پر منحصر ہے جو کسی ایک نوع میں بہ
نسبت دوسری نوع کے بہتر یا زیادہ ہو، بقائے اصلح (Survival of the fittest)۔
اس طرح ماحول کے لحاظ سے جو نوع موزوں تر زندگی گزارنے کی اہلیت رکھتی ہو وہ اپنی
نسل کی نمایاں تر خصوصیتیں اپنی اولاد یا آنے والی نسلوں میں ورثے میں چھوڑ جاتی ہے۔
اس طرح پرانی نوع سے نئی انواع اٹھتی ہیں۔ ڈارون کے یہ خیالات اور نظریے ایسے
تھے جو یقینی طور پر روایتی علوم کے مداحوں کا نشانہ اور حملے کا ہدف بنے چونکہ یہ ایسے
مفروضے تھے جن سے مادہ پرستوں کے حوصلوں کو تقویت پہنچتی تھی۔ ہربرٹ سپنسر نے
نظریہ ارتقاء کی بنیاد پر ایک فلسفے کی بنیاد ڈالی جسے فلسفہ 'ارتقاء کہا جاسکتا ہے۔ اس فلسفے
میں سپنسر نے تمام علوم کو یکجا کر کے ایک وحدت میں جمع کرنے کی کوشش کی یعنی ''ارتقاء''
(Evolution) کے اصول پر۔ اس کے نزدیک ہماری زندگی کے تمام محرکات اور
جذبات کا انحصار طاقت (Force) پر ہے جو ہر ظاہری چیز کے پس پشت کارگر ہوتی
ہے۔ طاقت کے بل پہ ہی جو ہر جگہ اپنا مظاہرہ کرتی ہے ہم مختلف اصولوں کا پتا چلا سکتے
ہیں۔ ان اصولوں میں تمام مادی اور ذہنی قوتیں شامل ہیں جن کی آمیزش سے قانونِ
ارتقاء (Law of Evolution) تشکیل پاتا ہے اور انہی اصولوں کے تحت کائنات کی
تمام قوتوں اور طاقتوں کے مساواتی رشتے (Equivalences) قائم ہیں۔ گو سپنسر کے
قانونِ ارتقاء میں تمام ظاہری کائنات اور اس کے عناصر کو مدنظر رکھا گیا ہے اور جس میں
گذشتہ اور آنے والے ارتقائی نظریوں کو بھی ذہن میں رکھا گیا ہے، لیکن آخر کار اس نے

تسلیم کیا کہ وہ کائنات کے معمے کو حل کرنے یا سمجھنے میں ناکام رہا۔ یہاں سے وہ ایک اخلاقی نظریے کی تائید کرنے لگتا ہے اور پھر ہر شخص کو انفرادی آزادی کا مستحق قرار دیتا ہے بشرطیکہ وہ کسی معاشرے کے دوسرے افراد کے حقوق میں مداخلت نہ کرے۔ القصہ سپنسر نے خود اقرار کیا کہ نظریہ ارتقاء میں وہ جس ہدایت کا متلاشی تھا اسے اس میں ناکامی ہوئی۔ وہ ادبی علوم کو حقارت سے دیکھتا تھا اور یہ سمجھتا تھا کہ سائنس ہی کے ذریعے تمام تعلیمی سرگرمیاں عمل میں آنی چاہئیں۔ کارلائل نے سپنسر کو "مسیحی دنیا کا سب سے بڑا خچر" قرار دیا ہے۔(۵۱)

یہ ہیں وہ خیالات جو صحیح معنوں میں سرسید کے اصلی میلانات تھے لیکن سرسید کو ان کا علم نہ تھا۔ دراصل سرسید کی جدت پسندی خود انہی کے زمانے میں فرسودہ ہو چکی تھی۔

انیسویں صدی اور خصوصاً وکٹوریہ کے عہد کا ذکر کرتے ہوئے مناسب ہے کہ ہم ان اخلاقی اور معاشرتی اقدار کا بھی بیان کردیں جو اس زمانے میں انگلستان میں رائج تھیں کیونکہ سرسید اور حالی نے فطرت کے بارے میں جو کچھ بھی کہا ہے اس میں یہ اقدار ہر جگہ نمایاں ہوتی ہیں۔ عہد وکٹوریہ میں عقلیت اور عقل پرستی کا دور دورہ تھا۔ اخلاقیات میں آزاد روی اور رواداری پر زور تھا۔ فطرت پرستی، انسان پرستی اور مادہ پرستی وکٹورین عہد کی خصوصیتوں میں سے تھیں۔ لوتھرن (Lutheran) فرقہ اس بات پر مُصر رہتا تھا کہ ہر چیز کے ابتدائی اور ازلی پہلو پر غور کیا جائے۔ ایک طرح کی جمہوریت ہر علم وفن اور روشِ زندگی میں رائج تھی اور ہر بات میں مفاہمت کرلینے پر زور تھا۔ البتہ واضح اور صاف اصطلاحوں اور تشریحوں سے انیسویں صدی کے آخر کے لوگ گھبراتے تھے اور ان کی فکر و بیان میں ابہام ہوتا تھا۔ ان کو علمِ تاریخ اور ایک بات کا دوسری بات سے مقابلہ کرنے اور اضافیت ڈھونڈنے سے لگاؤ تھا۔ وہ رقت نوعی (Humanitarianism) اور قومی ہمدردی (Easy-going Patriotism) سے بھی متاثر تھے۔ انفرادی آزادی پر انہیں یقین تھا اور اپنے اندر ہی داخلی طور پر وہ مذہب کے مختلف پہلوؤں کو دیکھتے تھے اور اس کی حقیقت سے بے بہرہ تھے۔ یہاں تک کہ ان کے مذہبی رسوم اور عقائد میں بھی

افادیت پسندی کو دخل تھا۔

بیسویں صدی کے سائنسی اور کائناتی نظریے:

یونانیوں کے دور سے لے کر انیسویں صدی تک مغرب میں فطرت کے متعلق جو کچھ سوچا گیا اس کا خلاصہ تو ہم پیش کر ہی چکے ہیں اور یہ بھی واضح کر چکے ہیں کہ سرسید فطرت کے جس تصور کی تبلیغ کرتے ہیں وہ دراصل اٹھارہویں صدی اور انیسویں صدی کا مغربی تصور ہے۔ بیسویں صدی میں فطرت، مادہ اور کائنات کے بارے میں سائنس دانوں نے جو نئے تصورات قائم کیے ان کا براہ راست سرسید سے کوئی تعلق نہیں۔ لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ سائنس اور مغربی فلسفے کے جن نظریات کو سرسید اٹل حقیقتیں سمجھ رہے تھے وہ ان کے انتقال کے چند سال بعد ہی ٹوٹنے شروع ہو گئے۔ چنانچہ اب ہم بیسویں صدی کی سائنس کی دریافتوں اور ان سے برآمد ہونے والے تصورات کا جائزہ لیں گے تاکہ یہ ظاہر ہو جائے کہ سرسید نے قرآن شریف اور دین کے حقائق کو سمجھنے کے لیے جو معیار مغرب سے مستعار لیے تھے وہ خود مغرب میں ریزہ ریزہ ہو چکے ہیں اور سرسید کے افکار کی بنیاد کتنی کمزور اور ناپائیدار تھی۔

مغربی علوم اور فنون کی بنیادیں اور داغ بیل جو قدیم یونانیوں نے ڈالیں ان کی تاریخ افلاطون اور ارسطو سے پہلے ملتی ہے، بلکہ اب تو یہ بات مسلمہ ہے کہ ارسطو کے دور میں قدیم یونانی فکر میں نئے عنصر شامل ہونے لگے تھے اور جو خالص مابعد الطبیعیاتی نظریے یونان میں سات، آٹھ سو سال قبل از مسیح رائج تھے ان میں ایسے تغیرات رونما ہوئے کہ آج تک اپنی اصلی حالت سے دور ہوتے چلے گئے۔ کائنات کو سمجھنے کے لیے جو مراحل انسانی سفر میں درپیش ہوئے اور خصوصاً مغربی طرز فکر نے ان سے کیسے نپٹا اس کا جائزہ لیا جا چکا ہے۔ جیسے کہ ابھی بیان کیا گیا، ارسطو کے دور میں ہی یونانی اپنے ابتدائی اور اصلی مقدس علوم اور روایتوں سے دستبردار ہو رہے تھے۔ مثلاً یونانی المیہ کو لیجیے کہ سوفوکلیز تک یعنی پانچویں صدی قبل از مسیح تک یونانیوں کو جو چیزیں متاثر کرتی تھیں

وہ ان کے اپنے اقدار اور عقائد تھے اور وہ اخلاقی اور روحانی مفروضے بھی جو انہیں ورثے میں ملے تھے۔ اپنے ڈرامے "این تگنی" (Antigone) میں سوفوکلیز کو جس بات کا غم ستاتا تھا وہ کوئی دنیاوی مال و متاع کے چھن جانے کا غم نہ تھا بلکہ المیہ اس تنازع سے اٹھتا ہے جبکہ ریاست (بادشاہ کے توسط سے) اور شہری (یعنی این تگنی) کے درمیان این تگنی کے بھائی پولی نیسیز کی تدفین کا مسئلہ کھڑا ہو جاتا ہے۔ بادشاہ کا حکم یہ تھا کہ پولی نیسیز کو بیرونِ شہر دفن کیا جائے اور این تگنی اس بات پر مُصر تھی کہ تدفین کی رسم ایک شہری کا بنیادی حق ہے جس کے چھن جانے سے زندگی اور موت، کائنات اور قدرت کے تمام اصول درہم برہم ہو جاتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اس زمانے میں سارا عقیدہ انسانی عزت، روحانی اقدار اور مابعد الطبیعیاتی علوم اور روایتوں پر قائم تھا۔ پھر چوتھی صدی ق م میں یونانی فلسفی ڈیمو کرائی ٹس (Democritus) وارد ہوتا ہے۔ ڈیمو کرائی ٹس ایک مادہ پرست تھا جس کے خیال میں دنیا کی تشکیل ایسے چھوٹے چھوٹے ذرّوں سے ہوئی ہے جن کا ادراک نہیں کیا جا سکتا اور نہ انہیں مزید تقسیم کیا جا سکتا ہے اور نہ انہیں کسی طرح سے تباہ کیا جا سکتا ہے۔ یہی وہ ایٹم (Atoms) ہیں جو کہ مسلسل حرکت میں رہتے ہیں اور دنیا کی تشکیل میں صرف ہوئے ہیں۔ ڈیمو کرائی ٹس علاوہ اس ایٹمی مفروضے کے عقل پرست بھی تھا اور اس طرح جدید فہم و فکر کے بانیوں میں سے تھا۔ انہی نئے رجحانات کی وجہ سے قدیم یونانی جیسے جیسے اپنی روایتوں سے دور ہٹتے گئے، ان میں مادہ پرستی اور انسان پرستی بڑھتی گئی اور اس طرح ان کی شہری ریاستوں کا زوال پذیر ہونا ناگزیر ہو گیا۔

اس طرح آنے والے زمانوں میں بطلیموس سے لے کر آئن سٹائن تک تمام مغربی فکر اور دوسرے مشرقی ممالک میں جہاں جہاں مغربی سائنس اور علوم کا سایہ پڑا، بس اس چیز کی تاریخ سے بھرا ہوا ہے کہ ہر پہلی دریافت یا نظریہ وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ باطل اور بے بنیاد ثابت ہوا۔ مغربی فکر کی دو ہزار سال سے زیادہ کی تاریخ اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ مادہ اور دیگر ظواہر قدرت یا فطرت بظاہر چند اصولوں کے تحت حرکت کرتے ہیں یا تاثیر رکھتے ہیں۔ مشکل تو یہ ہے کہ یہ نام نہاد "اصول" بھی

زیادہ عرصہ تک نہ چلے اور وقتاً فوقتاً ان میں ترمیم اور اضافے ہوتے رہے، بلکہ یہاں تک کہا جاسکتا ہے کہ کوئی بھی سائنسی اصول یا نظریہ ایسا قائم نہ ہوسکا اور نہ آج ہے جو مستند یا قطعی ہو۔ بلکہ اب تو آئن سٹائن نے یہ تک کہہ ڈالا کہ کوئی بھی دنیا کی چیز یا اصول یا رشتہ یا رابطہ قطعی یا مستند نہیں، البتہ ہر چیز اضافی (Relative) ہے۔ آئن سٹائن کے نظریے کے مطابق صرف کسی چیز کے مقام کے تعین میں اس کے جائے وقوع کی نشاندہی سے کام نہیں چلتا بلکہ مشاہدہ کرنے والے کون ہیں اور کہاں ہیں، یہ بھی جاننا ضروری ہے اور ابھی تک آئن سٹائن اور اس کے مداحوں نے کوئی ایسا کامل نقشہ کائنات یا قدرت کے بارے میں پیش نہیں کیا جو قطعی اور اطمینان بخش ہو۔

کائنات کے نظریوں کی بات بطلیموس سے یوں شروع ہوئی کہ اس کے مطابق دنیا ساکن تھی اور دیگر سیارے اور ستارے جس میں سورج بھی شامل ہے دنیا کے گرد گھومتے ہیں یعنی دنیا ہی کی ایسی اہمیت ہے کہ کائنات کے کل کُرے دنیا کے مرکزی وجود کے مرہون منت ہیں (Geocentric view of the Universe) البتہ ارسطو اور افلاطون کے جو بچے کھچے یونانی علوم ابھی اسکندریہ اور دوسرے راستوں سے ازمنۂ وسطیٰ تک دستیاب تھے انہوں نے روایتی علوم کی آگ کو ٹھنڈا نہ ہونے دیا، گو ان کی اہمیت کچھ صدیوں تک برائے نام ہی رہ گئی تھی۔ اس طرح نئے نئے گروہ فلسفے کی دنیا میں پیدا ہوگئے۔ کوئی ارسطا طالیسی مفروضوں کا نئے سرے اور نئے زاویے سے جائزہ لیتا تھا، تو کوئی نو افلاطونی بن گیا۔ الغرض یونانی علوم کی رونق مدھم پڑ چکی تھی۔ لیکن ازمنۂ وسطیٰ میں ابھی تک انسانی زندگی کا ایک طرز کا مجموعی تصور باقی رہ گیا تھا، جس میں ہر شعبۂ حیات کو ایک مثالی دنیا کی سی اہمیت دی جاتی، جہاں روحانی اقدار اور عقائد ابھی کاملاً مفقود نہ ہوئے تھے۔

اصلاً تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ جو قدیم اور یونانی علوم ایک ہزار سال تک کتابوں میں چھپے ہوئے تھے اور مغربی ممالک کی وہاں اب دلچسپی اور رسائی نہ تھی، ان میں ازسرنو عرب مسلمانوں نے روح پھونکی اور تازہ زندگی بخشی۔ ان علوم میں طب، تاریخ، ادب،

سیاست اور آسمانی، روحانی، روایتی علوم شامل تھے۔ ان میں نمایاں نام کئی ہیں مثلاً الکندی جو کہ نویں صدی ہجری میں تھا، ابو نصر محمد فارابی، دسویں صدی میں اور ابن سینا گیارہویں صدی میں امام غزالی، سہروردی، بارہویں صدی ہجری میں ابن رشد اور علم و ادب میں ناصر الدین طوسی، فردوسی، حسین واعظ، امیر خسرو وغیرہ۔ سترہویں صدی میں صدر الدین شیرازی (ملا صدرا) اور پھر شاہ ولی اللہ کے نام آتے ہیں اور اس طرح کڑی سے کڑی ملتے ملتے بیسویں صدی میں علامہ اقبال تک بات پہنچتی ہے۔

اس پس منظر کے بعد اب یہ دیکھا جائے گا کہ بطلیموس سے لے کر ہم آج تک کے کائناتی اور سائنسی تصورات تک کن راہوں سے گزر کر پہنچے۔ یہ تو ہم جانتے ہی ہیں اور جیسے کہ اوپر بھی بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰ کے دور کے تین چار سو سال بعد سے تقریباً ایک ہزار سال بعد تک علوم و فنون پر ایک طرح کی تاریکی چھائی ہوئی تھی۔ اسی لیے اس زمانے کو قرونِ مظلمہ کی اصطلاح سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ پندرہویں صدی میں کرسٹوفر کولمبس کے سفرِ امریکہ (۱۴۹۲ء) اور کوپرنیکس کے نئے کائناتی نظریے نے (۱۵۴۳ء) بطلیموسی اور قدیم کائناتی تصور کو جڑ سے اکھاڑ کر پھینکا۔ اگر مجموعی طور پر دیکھا جائے تو یہی سمجھنا چاہیے کہ نشاۃ ثانیہ کا آغاز کوپرنیکس کے نئے کائناتی نظریے مونتین کے فطری اور فطرت سے متعلق نئے نظریے اور میکیاولی کے نئے سیاسی نظریوں سے ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں ڈیکارٹ کے مقالوں کو شامل کر لیں تو ''جدید انسان'' اور ''جدیدیت'' کی بنیادوں کی نشاندہی ہو جاتی ہے۔ کوپرنیکس (۱۴۷۳ء-۱۵۴۳ء) صحیح معنوں میں سولہویں صدی کا علمِ ہیئت کا ماہر تھا، جس نے جدید علمِ ہیئت کی بنیاد رکھی، یعنی یہ نظریہ پیش کیا کہ سورج ہی ہمارے عظیم نظام کا مرکز ہے (Heliocentric View of the Universe) اور دُنیا اس کے گرد گھومتی ہے۔ اس انکشاف سے فلسفے کی دُنیا میں ایک دھماکہ ہوا اور پرانی روایتوں کا سلسلہ آہستہ آہستہ ماضی سے منقطع ہوتا چلا گیا۔ سترہویں صدی میں آ کر آئیزک نیوٹن نے سائنس کی نئی دریافتیں کیں جس میں قانونِ تجاذب، منشور سے روشنی کی سفید کرن کا گزرنا اور اجرامِ فلکی کی حرکات کے

''قوانین'' شامل ہیں۔ قوانین کہلاتے ہیں لیکن غلط کہلاتے ہیں چونکہ اور مفروضوں کی طرح یہ بھی غلط ثابت ہو چکے ہیں۔ اب صرف تاریخی نوعیت کے ہیں اور اپنے وقت کی سائنسی دُنیا میں انقلاب برپا کر گئے تھے۔

جب نیوٹن نے سترہویں صدی میں قانون تجاذب کا انکشاف کیا اور علم حرکت کی تدوین کی تو ان قوانین کا اطلاق نہ صرف روئے زمین پر پیش آنے والے واقعات پر کیا گیا بلکہ نظام شمسی کے سیاروں اور دوسرے مظاہر پر بھی اس کو وسعت دی گئی۔ فرانس کے مشہور ریاضی دان لاپلاس نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ اس کائنات کی میکانکس ایک ہی ہو سکتی ہے اور اس میکانکس کو نیوٹن نے دریافت کر لیا ہے۔ اس کا مطلب یہ لیا گیا ہے کہ اب اس کے بعد طبیعی سائنس میں کسی کے لیے کچھ کرنا باقی نہیں رہا۔ انیسویں صدی میں اس میکانکس کی جڑیں اس قدر مضبوط ہو گئیں کہ نہ صرف طبیعی سائنس بلکہ حیاتیاتی علوم میں بھی اس کا اطلاق کیا جانے لگا۔ اور انسانی اعضا، بلکہ دماغ کے افعال کی توجیہ بھی میکانی اصول پر ہونے لگی اور یہ سمجھا جانے لگا کہ سائنس کی بنیاد اس میکانی اصول پر نہ ہو تو وہ باضابطہ سائنس نہیں ہو سکتی۔

علم فلکیات، طبیعیات، کیمیا اور حیاتیات میں انیسویں صدی کی غیر معمولی ترقی کی وجہ سے مادیت اور دہریت کو زبردست تقویت پہنچی اور ظاہر بیں لوگوں نے یہ سمجھنا شروع کیا کہ سائنس نے مذہب کی جڑیں کھوکھلی کر دی ہیں، کیونکہ اس میکانکس کے بموجب کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ کارفرما ہے، جس کی بنا پر اس کی تخلیق بھی ہوئی اور تشکیل بھی ہو رہی ہے اور نہ تو کسی خالق کی ضرورت ہے نہ قیوم کی۔

علمی دُنیا کا یہ بھی ایک عجیب اتفاق ہے کہ جب نیوٹن کے نظریوں پر مبنی طبیعیات انیسویں صدی میں اپنے عروج پر پہنچ رہی تھی، عین اسی زمانے میں پے در پے چند ایسے تجربات اور مشاہدے ہوئے کہ از خود اس علم کی بنیادیں ہل گئیں اور علمِ طبیعیات میں ایک ہمہ گیر انقلاب رونما ہوا۔ مادہ اور توانائی، ذرہ اور موج، جواہر اور عنصر، زمان و مکان اور علت و معلول کے بنیادی تصور ہی سرے سے بدل گئے اور خود قوانینِ قدرت کا

بھی ایک نیا مفہوم لیا جانے لگا۔ ان تغیرات نے نیوٹن اور میکسول کی طبعیات کی بجائے اس جدید طبعیات کی تشکیل کی جس کی بنیاد ایٹم اور اضافیت کے نظریوں پر رکھی گئی ہے۔" (۵۲)

یہاں ہم نے جدید سائنس کے مفروضوں، تصورات، انکشافات اور نظریوں کا ایک مختصر سا جائزہ پیش کیا ہے جس کی رو سے کائنات کی تشکیل کا مفہوم بن سکتا تھا۔ لیکن نتائج یہ نکلتے ہیں کہ ہر نئے انکشاف سے سائنس کی موجودہ عمارت متزلزل ہو جاتی ہے اور صرف یہی امر یقینی رہ جاتا ہے کہ کوئی مادہ، مسئلہ یا واقعہ لائق یقین نہیں۔ مثلاً انیسویں صدی کے علم طبعیات میں مادہ اور توانائی ایک دوسرے کے متضاد تصور کیے جاتے تھے، لیکن اب یہ تجربے سے "ثابت" ہو گیا ہے کہ دونوں ایک دوسرے کی مختلف شکلیں ہیں "کبھی مادہ توانائی میں تبدیل ہو جاتا ہے اور کبھی توانائی مادہ میں۔ کسی مادی شے کی کمیت مستقل نہیں بلکہ اس کی حرکت پر منحصر ہوتی ہے اور رفتار کے ساتھ گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔ ایک مادی شے کبھی ذرے کی طرح ایک خط میں حرکت کرتی ہے اور کبھی موجوں کی طرح پھیلتی ہوئی آگے بڑھتی ہے۔ مادہ کے توانائی میں منتقل ہونے کا یہی اصل اصول ہے، جس کی بنا پر ایٹم بم بنایا گیا ہے۔ بیسویں صدی کے آغاز یعنی ۱۹۰۰ء میں پلانک (Planck) نے کوانٹم (Quantum) کا انکشاف کیا۔ اور بتایا کہ توانائی اور مادی نظام کی حالتوں میں تبدیلی مسلسل نہیں بلکہ ایک خاص قلیل ترین مقدار یعنی کوانٹم کے اضعاف (Multiples) کے متناسب ہوتی ہے۔ اس انکشاف کے بعد قدیم ترین زمانے سے طبیعی کائنات میں تغیر و تبدل کے مسلسل اور تدریجی ہونے کا جو تصور چلا آ رہا تھا، وہ ختم ہو گیا اور اس کی وجہ سے نیوٹن کی میکانکس میں ایک غیر معمولی انقلاب رونما ہوا۔" (۵۳)

انیسویں صدی میں ڈالٹن نے ایٹمی نظریے کی تجدید کر کے جو نئی عمارت قائم کی، جس کی بنا پر جدید ایٹمی نظریے کو فروغ اور استحکام ہوا، وہ بھی قائم نہ رہ سکی، پہلے تو ایٹم مادہ کا سب سے چھوٹا ذرہ نہ رہا بلکہ اسے مزید متعدد چھوٹے ذروں میں تقسیم کرنے میں کامیابی ہوئی۔ ایٹم (یا جوہر) میں منفی یا مثبتی Charge کے ہونے کا پتہ چلا جس کی بناء پر پروٹون (Proton) اور الیکٹرون (Electron) کی دریافت ہوئی۔ اسی ضمن میں نیوٹرون (Neutron) کا انکشاف ہوا جو کہ بجلی کی مثبت یا منفی دونوں صورتوں میں

اہلیتوں سے مستثنیٰ ہے۔ یہاں تک تو مادی نظریے یا اصولوں کا تفصیلی جائزہ ہوا، پیچیدگی اب یوں آتی ہے کہ مزید بہت سے چھوٹے چھوٹے ذروں کی دریافت ہوئی، جس سے کسی ایک ایٹم کی تشکیل ہوتی ہے، نہ صرف یہ، اب تو یہ بتایا جانے لگا ہے کہ ذرات ایسے بھی موجود ہیں جن کی کوکمیت نہیں ہے لیکن سمت ضرور ہے۔ یعنی اب ایسے ذروں کا ذکر ہونے لگا، جن کا بے وزن ہونا قرین قیاس ہوگا، لیکن ان کی سمت (Direction) اور گردش (Spin) کا ہونا یقینی ہے۔ اور پھر ان کی گردش کا بھی کوئی باقاعدہ معمول نہیں بلکہ کسی خاص وقت، ایک خاص مقام پر ایک خاص مشاہدے کے تحت ان کے وجود یا حرکت ہونے کی خبر ایک ''واقعہ'' (Event) ہونے سے تعبیر ہونے لگی۔ اقلیدس کی جیومیٹری دو ہزار سالہ حیات پانے کے بعد اب کائناتی ناپ تول اور جائزے میں بے مقصد ہوگئی اور نئی اقلیدسی جیومیٹری کی بناء پڑی جس میں مستوی سطح (Plane) کی جگہ ایک کمان کی طرح خمدار ''سطح'' نے رواج پایا اور یہی اب مسلمہ سائنسی حقیقت سمجھی جاتی ہے۔

بہرحال مادہ کے چھوٹے چھوٹے ذروں کی دُنیا میں انسانی نگاہ یا جدید تصورات کی نظر میں کوئی باقاعدگی یا یقینی امر نہیں ملتا، اور اسی ضمن میں ''کوانٹم اور اضافیت کے نظریوں کی بنا پر پروفیسر ہائی زن برگ نے ۱۹۲۷ء میں بتایا کہ مظاہرِ فطرت میں تعین یا جبر نہیں بلکہ عدم تعین جاری و ساری ہے۔ اس کے بعد سے طبیعی سائنس کا مروجہ اور مسلمہ قانون یہ ہے کہ نہ صرف کائنات بلکہ اس کے کسی حصہ، یہاں تک کہ کسی ایک ذرہ کا مستقبل بھی قطعی طور پر متعین نہیں ہے، بلکہ وہ کئی ممکن حالتوں میں سے کوئی ایک حالت اختیار کر سکتا ہے۔ اس طرح قوانینِ قدرت تعینی (Deterministic) نہیں بلکہ اوسطی یعنی Statistical ہو جاتے ہیں۔'' (۵۴) اسی کو ہائی زن برگ کا اصولِ عدم تعین (Principle of Indeterminancy) کہتے ہیں۔

مولانا عبدالباری ندوی سر جیمز جینز (Sir James Jeans) کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ''ہمارا سائنسی کارنامہ لے دے کر بس اتنا ہے کہ آب و گل کی اس محسوس و مانوس ناسوتی دُنیا سے خود ہمارا سائنسی ذہن قطعی (Exact) سائنس کی ایک آیاتی (۵۵) یا علاماتی

(Symbolic) دُنیا تعمیر کر لیتا ہے۔ آیاتی اس لیے کہ اس سائنس کے ایٹم و الیکٹران وغیرہ سب کی سب کچھ ایسی اشیاء کے اصطلاحی نام یا اسماء ہوتے ہیں جن کی ماہیت (نیچر) تو نامعلوم ہی رہتی ہے۔ لیکن جن کے ریاضیاتی پہلو (Aspects) ان اصطلاحوں کی تعریف سے ظاہر ہو جاتے ہیں اور یہ آیات یا علامات اسی طرح ایک نامعلوم شے کو ظاہر کرتی ہیں۔ جس طرح الجبرے میں ب، ج وغیرہ کوئی حرف ایک نامعلوم مقدار کو بطور علامت دلالت کرتا ہے۔"(۵۶) ان بیانات سے یہ چیز واضح ہوتی ہے کہ مظاہرِ فطرت اور قدرت کو انیسویں صدی نے ایک عظیم مشین سمجھ رکھا تھا اور خالق کے اس کارنامے میں انہیں سارے حقائق علمِ حساب کی طرح صاف اور واضح نظر آتے تھے۔ افسوس کہ انیسویں صدی کے آخر میں اور پھر بیسویں صدی میں ان کے تمام نظریوں اور مفروضوں پر پانی پھر گیا۔ افسوس کہ مغرب کی سائنسی دُنیا اور اس سے متعلقہ سارے تصورات بیکار اور غلط ثابت ہوئے، لیکن کیا یہ لازم تھا کہ سرسید اور ان کے مداح اس کوشش میں سرگرداں رہتے کہ دورِ حاضر کے تمام علوم وفنون کی چار و ناچار مذہب اسلام سے مطابقت ڈھونڈی جائے۔ ماہرین طبیعیات مظاہرِ قدرت اور کائنات کے اسرار ڈھونڈنے کے کبھی اہل ہی نہ تھے، ان کا کام تو صرف مادہ کو مختلف شکلوں میں تبدیل کر کے دُنیاوی ضرورتوں کو ایک حد تک پورا کرنا رہا ہے۔ اب اس دَور میں یوں بھی سائنسدان اپنے دعوے جس جرأت سے پہلے دائر کیا کرتے تھے، اب نہیں کرتے۔ ان کے نظریے اب محض ایک رائے یا اندازے سے زیادہ اونچا درجہ نہیں رکھتے۔" بہرحال یہاں یاد رکھنے والی حقیقت یہ ہے (کہ) مادہ خود ان سائنس دانوں کے ہاتھ سے اتنا نکل گیا ہے کہ وہ نام نہاد مادی ذرات کو بھی مادی کا نام تک دینا اپنے لیے دشوار پا رہے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر ان کو صرف واقعات (Events) نہ کہا جائے تو بھی کم از کم "واقعات-ذرات" تو کہنا ہی پڑے گا۔ یعنی سائنس کے پاس مادہ و ذہن یا ان کے بجائے لے دے کر واقعات بلکہ وقوعات (Happenings) رہ گئے ہیں۔ Events کا ترجمہ بھی "وقوعات" ہی بہتر ہے۔ اس لیے کہ واقعات ترجمہ Facts کا کیا جاتا ہے، جس میں کچھ نہ کچھ واقعیت یا خارجی واقعیت کی بو پائی جاتی ہے، جس کا

سائنس کو کوئی ثبوت نہیں ملا، اور مجبور ہو کر بڑے بڑے اکابر و مشاہیر سائنس کو اسی پر قناعت کرنا پڑی ہے کہ بس ہمارے پاس کچھ واقعات بلکہ وقوعات یا عام تعبیر میں مشاہدات (Observations) اور ان کے درمیان روابط و علائق اور مساواتوں (Equations) کے علم کے سوا کچھ نہیں۔ باقی یہ وقوعات یا مشاہدات کسی خارجی مادہ جیسی شے سے رونما ہوتے ہیں، یا کسی برتر روح یا کائناتی ذہن کے آفریدہ ہیں، اس کا اب نہ سائنس کوئی نفیاً و اثباتاً دعویٰ کر سکتی ہے، نہ اس کے مسائل کو براہ راست اس سے واسطہ ہے۔ یہ فلسفۂ مابعد الطبیعیات کے سوالات ہیں۔'' (۵۷)

غرض بیسویں صدی کی سائنس، دریافتوں، مفروضوں اور مادی و کائناتی نظریوں کو محض خیالوں، الجبرا کی مساواتوں اور علم حساب کے اصولوں اور مشاہدوں کا درجہ تو مل سکتا ہے، لیکن کسی حقیقت تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی اور نہ جدید سائنسی نظریوں کو کسی ابدی حقائق سے کوئی علاقہ ہے۔ یہ مسائل تو مابعد الطبیعیاتی علوم کا حصہ ہیں۔ نظریۂ اضافیت یا سلسلۂ مکان و زمان (Space-Time Continuum) سے ہمارے روحانی مسائل حل نہیں ہوتے۔ اور اسلام کے نظریۂ حیات سے تو ان جدید انکشافات کا کوئی براہ راست سروکار نہیں۔ یہ تو صرف مادی رشتوں اور نسبتوں کے کچھ وقتی اصول ہیں جو اپنے وقت کے ساتھ نئے اصولوں کے تابع ہو جائیں گے اور علم الطبیعیات اور دیگر سائنسی کتابوں میں بھی ان پر یقینی اور قطعی طور پر کچھ نہ کہا جا سکے گا۔

چین میں فطرت کا تصور:

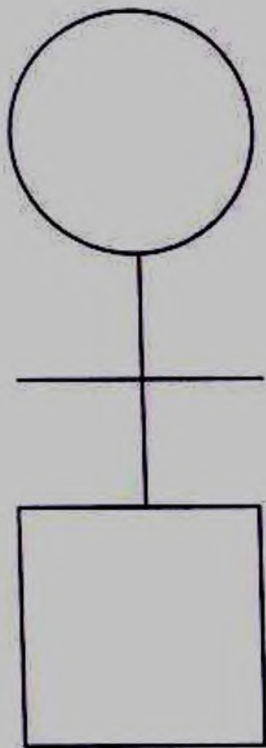
اب تک ہم ''فطرت'' کے بارے میں مغربی تصورات کا جائزہ لے چکے ہیں۔ اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ سرسیّد ''فطرت'' کے جو معنی ہمارے یہاں رائج کرنا چاہتے تھے۔ وہ مغرب میں بھی سترہویں صدی سے ابھرنے شروع ہوئے۔ اس سے پہلے مغرب میں بھی اس تصور کا وجود نہ تھا۔ پھر ہم یہ بھی دکھا چکے ہیں کہ قوانینِ فطرت کا جو تصور اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں قائم ہوا تھا، اسے بھی بیسویں صدی کی سائنس

نے بڑی حد تک توڑ دیا ہے۔

غرض سرسید نے ''فطرت'' کا جو تصور پھیلانا چاہا، وہ اسلامی علوم میں کہیں نظر نہیں آتا، بلکہ پورا مشرق اس تصور سے اس قدر بیگانہ ہے کہ بقول رینے گینوں جن چیزوں کو موجودہ دور میں مغرب والے ''فطرت'' یا ''مادہ'' کہتے ہیں، ان کے لیے مشرق کی کسی زبان میں کوئی مترادف لفظ موجود نہیں۔

اب ہم مشرقی تصورات کا جائزہ لیتے ہیں۔ اور چین سے بحث کا آغاز کرتے ہیں۔ مغربی فلسفے اور ادب میں عموماً ''خدا اور فطرت'' (God and Nature) کا فقرہ اس طرح استعمال ہوتا ہے۔ گویا یہ دونوں حقائق لازم وملزوم ہیں یا ایک دوسرے کا تکملہ ہیں۔ اس تصور سے عقائد کی بہت سی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں اور مابعدالطبیعیات کے لحاظ سے بھی دیکھا جائے تو مہمل نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ رینے گینوں نے تصریح کے ساتھ بتایا ہے کہ اس فقرے میں اگر کوئی صحیح معنی ہیں تو وہ کیا ہو سکتے ہیں۔(۵۸) پہلی بات تو وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر ''خدا اور فطرت'' کو لازم وملزوم سمجھا جائے تو یہاں لفظ ''خدا'' کو نہایت محدود معنوں میں استعمال کرنا چاہیے تاکہ شرک یا مظاہر پرستی کا خطرہ نہ پیدا ہو۔ ان کی مراد یہ ہے کہ یہاں لفظ ''خدا'' کو صرف صفتِ خالقیت کا مترادف سمجھنا چاہیے۔ ان معنوں میں خدا تو ظہور کا فاعلی اصول ہوگا اور فطرت انفعالی اصول۔ ارسطو کی اصطلاح میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ خدا ''فعل'' ہوگا اور فطرت ''قوۃ''۔ یعنی ظہورِ کلی کے اعتبار سے فعل مطلق اور قوتِ مطلق، اور زیادہ محدود تعینات کی سطح پر آکر فعل اضافی اور قوتِ اضافی یا ارسطو کی اصطلاح میں ''جوہر'' (Essence) اور ''مادہ'' (Substance)۔ آگے چل کر گینوں بتاتے ہیں کہ اس فاعلی اور انفعالی کیفیت کو ظاہر کرنے کے لیے مغربی فلسفے میں خدا اور فطرت کے دو اور مترادفات استعمال ہوتے ہیں۔ Natura Naturans اور Natura Naturata ''خدا اور فطرت'' والے فقرے میں تو Natura سے مراد تھی، انفعالی اصول۔ مگر یہاں اس لفظ سے اشارہ ہے، ان دو اصولوں کی طرف جن کے ذریعے ''شدن'' (Becoming) کا عمل ظاہر ہوتا

ہے۔

اس مقام پر گینوں حاشیے میں ایک اور ضروری تشریح کرتے ہیں، جسے سرسید کے نظریۂ فطرت پر بحث کرتے ہوئے یاد رکھنا لازمی ہے۔ اگر محض لفظ Natura بغیر کسی اضافے کے استعمال کیا جائے تو اس سے عموماً مراد ہوتی ہے Natura Naturata۔ مگر بعض دفعہ اس اصطلاح میں Natura Naturans اور Natura Naturata دونوں کا مفہوم شامل ہوتا ہے۔ اس صورت میں Natura کا کوئی تکملہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس سے باہر یا تو اصل الاصول ہے یا ظہور۔ اس کے برخلاف پہلی صورت میں ''شدن'' (Becoming) کا تصور لازمی طور سے موجود ہے۔ یعنی ظہور میں آنے والی ''فطرت'' وجودِ مطلق نہیں رکھتی، بلکہ وہ چیز ہے جو ''وجود میں آتی ہے'' (that which becomes) اس ''فطرت'' سے جن اصولوں کا تعلق ہے، یہ وہ ہیں ''جو چیزوں کو وجود میں لاتے ہیں۔''

مندرجہ بالا اصول تو وہ ہیں جو ہر روایتی نظریۂ فطرت کو سمجھنے کے لیے لازمی ہیں تاکہ مغربی نظریوں سے انہیں الگ کیا جا سکے۔ اس کے بعد رینے گینوں انہی اصولوں کو چینی روایت کے حوالے سے سمجھاتے ہیں۔ چینی روایت کے نزدیک تمام موجودات کی تشکیل یانگ اور ین (Yang and Yin) یا آسمان اور زمین کرتے ہیں۔

اور ظہور پذیر عالم میں ''ان دو اصولوں یعنی یانگ اور ین کی حرکت ہی تمام چیزوں پر حکمرانی کرتی

ہے۔'' ''لہٰذا چینی روایت میں تخلیق کا تصور کچھ اس طرح ہے۔ پہلے تو وجود قدیم (Tai-ki) میں وجود کی ان دو کیفیات یعنی یانگ اور ین کا امتیاز پیدا ہوا۔ پھر ان دونوں کی حرکت شروع ہوگئی، جس سے کائنات ظہور میں آئی۔ ین کی حقیقت ساکن انفعالیت ہے اور اس کی ٹھوس شکل زمین ہے۔ یانگ کی حقیقت بارآور فاعلیت ہے، اور اس کی ٹھوس شکل آسمان ہے۔ زمین کی انفعالیت نے اپنے آپ کو آسمان کے سامنے پیش کیا تو آسمان کی فاعلیت نے زمین پر اپنا عمل کیا اور اس طرح ان دونوں نے تمام موجودات پیدا کیں۔ آسمان اور زمین کا عمل اور ردِعمل ایک ایسی طاقت ہے، جو حواس کے ذریعے ادراک میں نہیں آسکتی۔ اور یہی طاقت موجودات کو ظہور میں لاتی ہے اور ان میں تبدیلی رونما کرتی ہے۔'' (۵۹)

چینی روایت کہتی ہے، ''آسمان ڈھکتا ہے اور زمین بوجھ سنبھالتی ہے، یہ فقرہ وضاحت کرتا ہے کہ ان دونوں منسلکہ اصولوں کے عوامل کیا ہیں۔ یہ فقرہ رمزی انداز میں یہ بھی بتاتا ہے کہ دس ہزار ہستیوں، یعنی ظہورِ کلی کی مناسبت سے ان دو اصولوں میں سے ایک کی حیثیت تو اعلیٰ ہے اور دوسرے کی ادنیٰ۔ یعنی ایک طرف تو آسمان یا پُرش کے فعل کی 'بے عملی' نوعیت بتائی گئی ہے اور دوسری طرف زمین یا پراکرتی کی مفعولیت جو دراصل ظہور کے لیے محض ایک معاون کا کام کرتی ہے۔'' (۶۰)

''مشرق بعید کی روایت اور خصوصاً اس کا نظریہ کائنات دو اصولوں کو خاص اہمیت دیتا ہے، جن کے نام یانگ اور ین رکھے گئے ہیں۔ ہر چیز جو فاعل یا مثبت ہو یا جس میں مردانگی کا رنگ پایا جائے وہ یانگ ہے جو چیز مفعول یا منفی یا نسائیت کا رنگ لیے ہو وہ ین ہے۔ رمزی اعتبار سے ان دو اصولوں کو نور اور ظلمت سے متعلق کیا جاتا ہے۔ ہر چیز میں اس کی روشن جہت کو یانگ کہا جاتا ہے اور تاریک جہت کو ین۔ یانگ وہ چیز ہے، جو آسمان کی حقیقت سے پیدا ہوتی ہے اور ین وہ چیز ہے جو زمین کی حقیقت سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ زمین اور آسمان ایک دوسرے کا تکملہ ہیں اور اس قسم کا پہلا جوڑا ہے جس سے اسی طرح کے اور سب مخصوص جوڑے نکلتے ہیں جو ایک دوسرے کا تکملہ ہوں۔ موجودات کی یانگ جہت ان کی جوہری یا روحانی حقیقت سے ہم آہنگ ہے۔ دوسری طرف ین جہت کے ذریعے موجودات کا تعلق مادہ سے قائم ہوتا ہے۔ مادہ اپنی اصلی حالت میں محض ایک صلاحیت ہے اور اس کے اندر کوئی امتیاز نہیں

پایا جاتا۔ اس لیے مادہ بنیادی طور سے غیر معقول ہے۔ چنانچہ ہم مادہ کو وجود کی تاریک اصل کہہ سکتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے ارسطو کے فلسفے اور ازمنۂ وسطیٰ کے فلسفے کی اصطلاح میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یانگ ہر وہ چیز ہے جو بالفعل (In Act) ہو اور ین وہ چیز ہے جو بالقوہ (In Power) ہو۔ کیونکہ جو چیز بھی ظہور میں آئے، یہ دونوں جوانب اس میں لازمی طور پر موجود ہوتی ہیں اور از سرِ نو ایک دوسرے سے مل جاتی ہیں۔ چنانچہ آسمان کلی طور پر یانگ ہے اور زمین کلی طور سے ین۔ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ جوہر خالص فعل ہے اور مادہ خالص قوت۔" (۶۱)

"ین خارجی ہے اور یانگ داخلی یعنی حواس کے ذریعے ادراک صرف زمینی اثرات کا ہی ہو سکتا ہے، جو ین ہے۔ آسمانی اثرات یانگ ہیں اور حواس کے دائرے سے باہر ہیں۔ وہ صرف عقلی صلاحیتوں کے ذریعے گرفت میں آ سکتے ہیں۔ اسی لیے چین کی روایتی کتابوں میں عموماً ین کا نام یانگ سے پہلے لیا جاتا ہے اور ظہور کے ادنیٰ پہلو کو اعلیٰ پہلو سے آگے رکھا جاتا ہے۔ ایک خاص قسم کے کائناتی نقطۂ نظر کی خصوصیت ہے کہ ان دو اصولوں کو جو ایک دوسرے کا تکملہ ہیں اس طرح ذکر کیا جائے کہ ادنیٰ اعلیٰ سے پہلے آئے۔ ہندو روایت میں یہ بات سانکھیہ درشن میں ملتی ہے، جہاں تتو (Tattwas) کے شمار میں پراکرتی سب سے پہلے آتی ہے اور پُرش سب سے بعد میں۔ دراصل ایسے نظریوں میں ایک قسم کا عروجی عمل ملتا ہے یعنی جس طرح عمارت کی تعمیر بنیاد سے شروع ہوتی ہے اور چوٹی پر جا کر ختم ہوتی ہے۔ یہ عمل بھی اس چیز سے شروع ہوتا ہے جو براہِ راست اور فوری طور پر گرفت میں آ سکے، تاکہ وہاں سے اس چیز کی طرف بڑھ سکیں جو سب سے زیادہ مخفی ہے۔ یعنی یہ عمل خارج سے داخل کی طرف یا ین سے یانگ کی طرف چلتا ہے۔ اس اعتبار سے کائناتی نقطۂ نظر مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے بالکل متضاد ہے جو اصول سے شروع کر کے نتائج کی طرف بڑھتا ہے، اور پہلے نقطۂ نظر کے برخلاف داخل سے خارج کی طرف چلتا ہے۔ یہ دو نقطۂ نظر حقیقت کے دو مختلف مراتب سے مناسبت رکھتے ہیں۔ عیسوی روایت میں اس کی مثال یہ ہے کہ کائناتی عوامل یا ظلمتیں آغاز میں ہیں اور روشنی اس انتشار میں ترتیب پیدا کر کے کائنات کو ظہور میں لاتی ہیں، وہ ظلمتوں کے بعد ہے۔" (۶۲)

"بہت سی دوسری روایتوں کی طرح مشرقِ بعید کی روایت بھی یہی کہتی ہے

کہ ابتدا میں آسمان اور زمین الگ الگ نہیں ہوئے تھے۔ درحقیقت ان دونوں کا مشترک اصول، تائی کی، (Tai-ki) جس کے اندر یہ دونوں لازمی طور سے متحد ہیں اور ایک دوسرے سے امتیاز نہیں رکھتے۔ لیکن ظہور کے نمودار ہونے کے لیے لازمی ہے کہ وجود اپنے اندر جوہر اور مادے کی دو جہتیں پیدا کرے۔ ان دو متعلقہ اصولوں کو آسمان اور زمین کہا جاتا ہے۔ اور دو جہتیں پیدا ہونے کے عمل کو الگ الگ ہونا کہا جاتا ہے۔ کیونکہ ظہور انہی دونوں اصولوں کے درمیان یا ان دونوں کے فصل کے درمیان وقوع پذیر ہوتا ہے۔'' (۶۳)

مغرب کے روایتی تصورات میں تین اصولوں کا ذکر ملتا ہے، جنہیں فلسفے میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ یعنی خدا، انسان اور فطرت۔ ان اصطلاحات کا تعلق ایک اس طرح کے علم سے ہے، جو خالصتاً مابعدالطبیعیات نہیں۔ اس کے برخلاف چینی روایت میں تین اصول ہیں۔ آسمان، انسان اور زمین۔

مغربی تصورات میں جس اصول کو خدا کہا جاتا ہے، اسے بنفسہٖ اصل الاصول کے مترادف قرار نہیں دیا جا سکتا۔ پھر ہم نے جن تین مغربی اصولوں کا ذکر کیا، اس سے یہ مطلب نکلتا ہے، کہ اِن تینوں کے درمیان ایک متلازم ارتباط ہے بلکہ خدا اور فطرت کے درمیان ایک ایسا رشتہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے کا تکملہ ہیں۔ اس سے لازمی یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کا مغربی تصور تنزیہی (Transcendental) نہیں بلکہ سریانی (Immanence) ہے۔ علاوہ ازیں خدا کے اس نظریے کا تعلق اس چیز سے ہے، جسے قدیم یونانی فلسفی ''عقلی الٰہیات'' (Rational Theology) کہتے تھے، تاکہ اسے وحی پر مبنی الٰہیات سے الگ کیا جا سکے، لیکن جو چیز ''عقلی'' ہو اس کا تعلق انسان کی انفرادی صلاحیتوں کے استعمال سے ہے، جس کے ذریعے خود اصل الاصول تک نہیں پہنچا جا سکتا۔ صرف اتنی بات ادراک میں آ سکتی ہے کہ کائنات سے اس کا رشتہ کیا ہے۔

اگر ہم یہ تصریح ذہن میں رکھیں تو کہہ سکتے ہیں کہ جس چیز کو مغرب میں خدا کہا جاتا ہے، اس کا نام مشرق بعید کی روایت میں آسمان ہے۔ کیونکہ اس روایت کے نزدیک ظہور میں آنے والی کائنات کے اصول تک صرف آسمان کے ذریعے پہنچ سکتے

ہیں، کیونکہ ''آسمان اصل الاصول کا آلۂ کار ہے۔'' (۶۴)

''اگر ہم لفظ فطرت یا نیچر (Nature) کو قدیم ترین معنوں میں استعمال کریں۔ یعنی بمعنی ابتدائی اور بلاامتیاز فطرت کے جو تمام اشیاء کی جڑ ہے اور جسے ہندو روایت میں مول پراکرتی کہتے ہیں، تو ہم نہایت آسانی سے کہہ سکتے ہیں کہ فطرت مشرق بعید کی روایت میں زمین کے مترادف ہے۔ لیکن یہاں ایک پیچیدگی پیدا ہوتی ہے جب ہم فطرت کا ذکر بطور علم کے ایک موضوع کے کرتے ہیں تو اس سے ہمارا مفہوم وسیع تر ہوتا ہے۔ اور اتنا واضح بھی نہیں ہوتا، اور ہم فطرت کو ان تمام چیزوں کے مطالعہ سے وابستہ کرتے ہیں، جنہیں ظہور پذیر فطرت (Manifested Nature) کہا جا سکتا ہے، یعنی ان تمام چیزوں سے جن پر کائنات مشتمل ہے۔ (مغربی زبانوں میں نیچر کا لفظ دونوں معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ یہ ناگزیر تو ہے، لیکن اس سے چند پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف عربی میں ابتدائی فطرت کو ''الفطرۃ'' کہتے ہیں اور ظہور پذیر فطرت کو ''الطبیعہ'' کہتے ہیں)۔ اس لفظ کے معنی کو یوں وسعت دینے کا ایک جواز بھی ہو سکتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ لفظ فطرت کو ان دوسرے معنوں میں استعمال کرتے ہوئے ہمارے مدنظر ''جوہری'' پہلو نہیں بلکہ ''مادی'' پہلو ہے، یا جس طرح ہندو سانکھیہ درشن میں ہوتا ہے کہ اشیاء کی خصوصیت کے ساتھ پراکرتی کی پیداوار سمجھا جاتا ہے اور پُرش کے اثر کو نظرانداز کر دیا جاتا ہے۔ حالانکہ اس کے بغیر کوئی چیز صورت پذیر نہیں ہو سکتی، کیونکہ محض قوت کے ساتھ کوئی چیز بالقوہ سے بالفعل کی حالت میں نہیں آ سکتی۔ غالباً اشیاء کے تصور کے اس طریقے میں وہ خصوصیت نمایاں ہوتی ہے۔ جو طبیعیات (Physics) یا فطری فلسفہ (Natural Philosophy) کے نقطۂ نظر میں پنہاں ہے۔ (یہاں ہم لفظ Physics کو اس کے قدیم اور اصلی معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ یعنی بمعنی ''علمِ فطرت''۔ ابتداءً انگریزی میں Natural Philosophy کی اصطلاح اس لفظ کے ہم معنی تھی، لیکن دورِ جدید میں کافی عرصے تک یا کم از کم نیوٹن کے زمانے تک ان محدود اور مخصوص معنوں میں استعمال ہوتی رہی ہے، جن میں آج کل Physics کا لفظ استعمال ہوتا ہے)۔ اس سے بھی اچھا ایک اور جواز یہ پیش کیا جا سکتا ہے کہ انسان کی نسبت سے

پورے کائناتی ماحول کو ''خارجی دُنیا'' سمجھا گیا ہے۔ جتنی چیزیں ''خارجی'' ہیں، اُنہیں ''زمینی'' کہا جا سکتا ہے اور اسی طرح جو کچھ ''داخلی'' ہو اُسے ''آسمانی'' کہا جا سکتا ہے۔''(٦٥)

ہندوؤں کا تصورِ فطرت:

ہندوؤں کے مابعدالطبیعیاتی عقائد کے بارے میں جو کتابیں مغرب میں لکھی گئی ہیں، اُنہوں نے بہت سی غلط فہمیاں پھیلائی ہیں۔ مثلاً ایک عام خیال یہ ہے کہ ہندوؤں کے نزدیک کائنات صرف ''مایا'' بمعنی فریبِ نظر ہے، اور اس کی کوئی حقیقت نہیں۔ اب ''مایا'' کے اصلی معنی زِمر سے سنیے، جنہیں آج کل مغرب میں ''ہندو فلسفے'' کا سب سے بڑا ماہر سمجھا جاتا ہے:

''مایا وجود ہے، ہم بھی مایا میں شامل ہیں اور جس دُنیا کا ہمیں شعور ہے، وہ بھی۔ کائناتی مادے (Universal Substance) کا محرک پہلو مایا ہے۔ چنانچہ یہ بیک وقت نتیجہ (یعنی کائناتی تغیرات کا سلسلہ) بھی ہے اور سبب (یعنی تخلیقی قوت) بھی ہے۔ مایا کو شکتی بھی کہتے ہیں اور اس کو مجسم شکل میں اس طرح پیش کیا جاتا ہے گویا یہ وجودِ عظمیٰ کا نسائی اور مادرانہ پہلو ہے، جس کا کام دُنیا کا قیام اور حفاظت ہے۔''(٦٦)

زِمر کہتے ہیں کہ کائنات بطور مایا والے تصور کے علاوہ بھی ہندوستان میں عالم کے بارے میں بعض تصورات اور ملتے ہیں۔ مثلاً دوئی پر مبنی ایک اور تصور ہے جو کائنات کو ایک ٹھوس حقیقت سمجھتا ہے۔ یہ تصور جین مذہب میں اب تک زندہ ہے۔ جینوں کے نزدیک مادہ (Matter) روح کی ایک بدلی ہوئی شکل نہیں، بلکہ ایک مستقل جوہر (Substance) ہے جو اجزائے لاتجزیٰ (Atoms) سے مل کر مقید روحیں (جیو) ہوتی ہیں جو مادے ہی کی طرح کبھی فنا نہیں ہوتیں۔(٦٧)

بہرحال ویدوں میں یہ تصور ہر جگہ ملتا ہے کہ خالق کے اندر ارادتاً حرارت پیدا ہوتی ہے، جس سے کائنات کی تخلیق ہوتی ہے۔ تخلیق کی مخصوص شکل ویدوں میں تین طرح سے پیش کی گئی ہے۔ خالق کی اندرونی تابانی کے ذریعے یا پسینہ نکلنے کے ذریعے یا

کائناتی انڈا سینے کے ذریعے۔"(۶۸)

ہندوؤں کا تصورِ حیات موحدانہ ہے۔"ہر چیز زندہ ہے، پوری کائنات زندہ ہے۔ بس زندگی کے مراتب مختلف ہیں۔ ہر چیز مادۂ حیات یا قوت حیات سے نکلتی ہے مگر صرف ایک عارضی تغیر کے طور پر۔ ہر چیز خدا کی مایا کے کائنات گیر مظہر کا حصہ ہے۔"(۶۹)

خدا اور کائنات کے باہمی رشتے کے متعلق ہندوؤں کا جو تصور ہے، اسے زمر یوں بیان کرتے ہیں:

برہم (جو صرف کے لحاظ سے نہ مذکر ہے نہ مؤنث) وجود مطلق ہے جو ایسی تمام صفات سے ماورا ہے، جن سے انفرادی ہستی پیدا ہوتی ہے۔"یہ خود تو ہر چیز سے ماورا ہے، مگر اس کے اندر ہر چیز موجود ہے اور یہی ہر ممکن صفت اور شکل کا سرچشمہ ہے۔ برہما یا وجودِ مطلق سے فطرت کی قوتیں نکلتی ہیں، جن سے ہماری انفرادی اشکال کی دنیا پیدا ہوتی ہے۔"(۷۰)

زمر کے اس بیان پر حاشیے میں کمارا سوامی یہ اضافہ کرتے ہیں:"برہم کو رحمِ حیات (Womb of Life) بھی سمجھا جا سکتا ہے، اور جیسا کہ عیسوی عقیدے میں ہے، یہ "مرد" اور یہ "عورت" دونوں خدا کے لحاظ سے مؤنث ہیں... حالانکہ صرف کے اعتبار سے برہم نہ مذکر ہے، نہ مؤنث، مگر برہم مطلق طور سے ان تمام انفرادی امتیازات کا سرچشمہ ہے، جس طرح عہد نامۂ قدیم کی کتابِ پیدائش میں کہا گیا ہے،"خدا کی صورت" اس تخلیق میں منعکس ہوتی ہے جو"مرد بھی ہے اور عورت بھی" جوہرِ کلی (Essence) مذکر ہے اور فطرت (Nature) مؤنث۔ یہ دونوں منطقی اعتبار سے تو الگ الگ ہیں، مگر"خدا کے اندر ایک" ہیں۔

زمر بتاتے ہیں کہ ہندو روایت میں خدا اور کائنات کے تعلق کو ایک رمزیہ شکل میں بھی پیش کیا گیا ہے۔ شو کائناتی رقاص (Cosmic Dancer) ہے، وہ خود ازلی توانائی کی تجسیم بھی ہے اور اس توانائی کو ظہور میں بھی لاتا ہے۔ رقص میں جو قوتیں ظاہر ہوتی ہیں، وہ عالم کی پیدائش، قیام اور فنا کی قوتیں ہیں۔ فطرت اور اس میں شامل تمام موجودات اس ازلی اور ابدی رقص کے نتائج ہیں۔(۷۱) رقص کرنے والا شو بیک وقت

وجودِ مطلق کی بھی نمائندگی کرتا ہے اور اس کی مایا کی بھی۔ اور اس رمزیہ شکل میں یہ دونوں حقیقتیں ایک واحد حقیقت بن جاتی ہیں، جو دوئی سے ماورا ہے۔(۷۲)

سوال کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ وجودِ مطلق سے کائنات کس طرح پیدا ہوئی۔ زمر کہتے ہیں کہ ہندوؤں کے نزدیک آواز کا تعلق ایثر سے ہے جو پانچ عناصر میں سب سے پہلا عنصر ہے۔ ''ایثر ربانی جوہر (Divine Substance) کا سب سے پہلا، سب سے لطیف اور وسیع مظہر ہے۔ عالم کی پیدائش کے ضمن میں ایثر ہی سے باقی تمام عناصر یعنی ہوا، آگ، پانی اور مٹی برآمد ہوتے ہیں۔ چنانچہ آواز اور ایثر، یہ دونوں مل کر تخلیق کے اولین اور صداقت سے لبریز لمحے یا وجودِ مطلق کی تخلیقی توانائی کی نمائندگی کرتے ہیں۔''(۷۳)

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہندو روایت میں مادے (Matter) کا کیا تصور ہے۔ اس پر زمر یوں روشنی ڈالتے ہیں: ''اوپر جو رمزیہ قصہ بیان ہوا، اس میں شو کے ساتھ ایک عورت بھی ہے، جسے شکتی کہتے ہیں۔ شکتی ''اس بندو'' یا قطرے کی توانائی ہے جو کلی اور ربانی جوہر (Universal Divine Substance) کی قوتِ فاعلی کی سب سے پہلی اور مرتکز تجسیم ہے۔ اس دیوی سے تین عوالم پیدا ہوئے، یعنی آسمان، زمین اور ان کے درمیان خلا۔ یہ دیوی وہی مایا ہے جس سے ہم واقف ہو چکے ہیں۔ اس ربانی جوہر کے نقطۂ نظر سے جس میں ہر چیز شامل ہے۔ شکتی محض ''یہ'' ہے۔ رب نے جب اپنا ادراک کیا تو اس سے شکتی نکلی۔ چنانچہ وہ ادراکِ ربانی کا سب سے پہلا اور خالص ترین موضوعِ مشاہدہ ہے۔ جس چیز کو بعد میں انسان ''مادے'' کا نام دے گا، اس کا سب سے پہلے ادراکِ ربانی نے محض ''یہ'' یا ''دوسرا'' کی حیثیت سے کیا، مگر اس مرتبے میں ''یہ دوسرا'' بھی وجودِ عظمیٰ کا عین تھا۔ مایا کے عمل کی وجہ سے بتدریج ربانی شعور نے اس ''یہ'' کا ادراک ایک کلی ''دوسراہٹ'' (Otherness) کے طور پر کیا۔ یہ ادراک مترادف ہے، تخلیقِ عالم کے۔''(۷۴)

اب ہندوانہ روایت میں مادے کا تصور زیادہ تصریح کے ساتھ دیکھیے، جس سے پتہ چلے گا کہ یہ تصور مغربی سائنس کے تصور سے کتنا مختلف ہے۔ زمر کہتے ہیں

"حواس خمسہ اور ان کے موضوعات مشاہدہ ایک ہی جیسے عناصر پر مشتمل ہیں۔ یعنی ایتھر (سننا اور آواز)، ہوا (چھونا اور محسوس ہونے کی صلاحیت)، آگ (دیکھنا اور روشنی)، پانی (چکھنا اور ذائقہ) اور مٹی (سونگھنا اور بو)۔ جس حد تک یہ عناصر حواس خمسہ کے اندر پائے جاتے ہیں، ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ "سکشما" یعنی لطیف مادے کی حالت میں ہیں، اور جب وہ خارجی اور محسوس عالم میں ملتے ہیں تو کہا جاتا ہے کہ وہ "ستھل" یعنی کثیف مادے کی حالت میں ہیں۔" (۷۵)

یہاں تک تو ہندوؤں کے وہ تصورات بیان ہوئے، جو مابعدالطبیعیاتی نوعیت کے ہیں۔ انہی تصورات کو پُرانوں میں قصوں کی شکل دی گئی ہے۔ کائنات کی تخلیق مادے کی حقیقت وغیرہ مسائل کے بارے میں پُرانوں کے قصے بھی بات وہی کر رہے ہیں۔ یہاں ہم زمر کے بیان کا خلاصہ پیش کرتے ہیں:

پرانوں کے مطابق شو تریمورتی وجودِ مطلق کی تجسیم ہے۔ خدا پہلے تو شو کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ "ستو" کا پہلو ہے، جو تین "گنوں" یعنی عالمی مادے کی صفات میں سب سے پہلا ہے۔ یہ صفت ہے سکون اور قرار کی۔ اس مرتبے میں ربانی جوہر گویا آرام کر رہا ہے، سو رہا ہے اور اس کے اندر تخلیق کی خواہش بیدار نہیں ہوئی۔ لیکن اس نیند میں ہر چیز موجود ہے۔ پھر یہ نیند حرکت میں بدلتی ہے اور پانی سے کنول کا پھول نکلتا ہے۔ اب برہما وجود میں آتا ہے اور کائنات کی نشوونما شروع ہو جاتی ہے۔ برہما شو ہی کا ایک روپ ہے جو وہ وشنو کی حیثیت سے پیدا کرتا ہے۔ یہ "رجس" کا پہلو ہے، یعنی فاعلیت، توانائی اور حرکت کا۔ اس مرتبے میں وجودِ اعظم خود اپنے ہی جوہر سے مظاہر کی دُنیا باہر نکالتا ہے۔ آخر میں تیسرا پہلو "تمس" کا نمودار ہوتا ہے یعنی تاریکی، غضب اور غم کا اصول۔ یہ تخریبی پہلو ہے جس کے ذریعہ ہر دور کے آخر میں کائنات فنا ہوتی ہے۔ اس روپ کو "کال رُدر" یعنی سب کو ہڑپ کر جانے والا وقت کہا جاتا ہے۔ (۷۶)

ہندو روایت کے سانکھیہ درشن کے مطابق کائناتی مادہ (پراکرتی) تین "گنوں" یا صفات میں ظاہر ہوتا ہے، جن کے نام ستو، رجس، تمس۔ پھر یہ تین گن پانچ عناصر پیدا کرتے ہیں۔ ایتھر، ہوا، آگ، پانی اور مٹی۔ ان عناصر کے ملنے سے مظاہر کی

ساری شکلیں وجود میں آتی ہیں۔(۷۷)

اب ہم ہندوؤں کے دو تصورات، پُرش اور پراکرتی کی وضاحت کرتے ہیں، جس کا براہِ راست تعلق فطرت کے موضوع سے ہے۔

مراتب وجود کے لحاظ سے اعلیٰ ترین درجہ پُرش کا ہے۔ اس درجے میں یہ اصل الاصول ہے اور اس کے مقابلے میں کوئی دوسرا اصول نہیں (یعنی جس طرح صوفیہ کے نزدیک سب سے اوپر مرتبۂ احدیت ہے جو درحقیقت وجود کے دائرے سے اوپر ہے اور اس پر وجود کا اطلاق نہیں ہوسکتا) لیکن ظہور کے لیے لازمی ہے کہ پُرش کے مقابلے میں کوئی اور اصول ہو۔ اس ضمن میں پُرش کے مقابل پراکرتی ہے، جس سے مراد "ازلی مادہ جس میں ابھی تک کوئی تعین واقع نہیں ہوا۔"(۷۸) (یہاں یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ ہم لفظ "مادہ" نئے معنوں میں استعمال نہیں کر رہے ہیں، بلکہ اس کا مطلب صرف مجموعہ امکانات سے ہے) پراکرتی انفعالی اصول ہے اور اس کی علامت ہے عورت۔ اس کے برخلاف پُرش فاعلی اصول ہے اور اس کی علامت ہے مرد۔ یہ دونوں اصول بنفسہٖ ظہور میں نہیں آتے، لیکن ان کے بغیر ظہور واقع نہیں ہوسکتا۔ (صفحہ ۴۸) یہ دونوں اصول ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہیں اور ان دونوں کے ملنے سے ہر شے وجود میں آتی ہے۔ (صفحہ ۴۸-۴۹)

وجود کے ہر درجے کے لحاظ سے پُرش کو پرجاپتی کے مترادف سمجھا جاتا ہے۔ جس کے معنی ہیں، "مخلوق کا آقا یا رب"۔ اس اعتبار سے پُرش خود برہم کے ہم معنی ہے اور ربانی ارادے اور حکم پر دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح پرجاپتی کو وشوا کرم یعنی "کائنات کا معمار" یا "تعمیری اصول" بھی کہا جاتا ہے۔

یہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس جوڑے یعنی پُرش اور پراکرتی کا کسی قسم کی "ثنویت" (Dualism) سے کوئی واسطہ نہیں اور نہ اس کا تعلق "روح اور مادہ" کی ثنویت سے ہے جو درحقیقت جدید مغربی فلسفے کا تصور ہے اور وہاں بھی ڈیکارٹ سے شروع ہوا ہے۔ غرض پُرش کو "روح" کے فلسفیانہ تصور کے ہم معنی نہیں سمجھا جا سکتا۔

مستشرقین کی رائے کے برخلاف، پراکرتی "مادہ بھی نہیں ہے"۔ مادہ کا موجودہ مغربی تصور ہندو فکر کے لیے اتنا اجنبی ہے کہ سنسکرت میں کوئی ایسا لفظ ہی موجود نہیں، جس سے لفظ Matter کا ترجمہ کیا جا سکے۔ بلکہ اغلب تو یہ ہے کہ یونانیوں کے یہاں بھی مادہ کے موجودہ تصور سے ملتا جلتا کوئی تصور نہ تھا۔ ارسطو کے یہاں Hylae کے معنی ہیں Substance اور وہ بھی کلی اعتبار سے۔ (عرب فلسفیوں نے اس یونانی لفظ سے اپنا عربی لفظ "ہیولیٰ" بنایا ہے۔) لفظ Eidos مترادف ہے Essence کے۔ اس طرح یہ دونوں لفظ ایک دوسرے سے مناسبت رکھتے ہیں۔ (صفحہ ۵۱) درحقیقت ازمنۂ وسطیٰ کے مغربی فلسفے کی یہ دو اصطلاحیں Essence اور Substance اپنے وسیع تر معنوں میں پُرش اور پراکرتی کی نمائندگی کرتی ہیں۔ مغربی زبانوں میں صرف یہی دو ایسے لفظ ہیں جن کے ذریعے ہندوؤں کے نظریے کو سمجھا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ان اصطلاحوں میں Spirit اور Matter سے کہیں زیادہ کلیت پائی جاتی ہے۔ Spirit اور Matter کے الفاظ تو صرف ایک خاص پہلو یا وجود کی صرف ایک متعین کیفیت پر دلالت کرتے ہیں اور اس دائرے سے آگے کام نہیں دیتے۔ اس کے برخلاف Essence اور Substance کے الفاظ ظہور کی جملہ انواع پر حاوی ہیں۔ (صفحہ ۵۲) (ازمنۂ وسطیٰ کے مغربی فلسفے میں Essence اور Substance کے مترادف دو اور الفاظ استعمال کیے گئے ہیں، یعنی Form اور Matter۔ لیکن لفظ Form سے ایک الجھن یہ پیدا ہوتی ہے کہ اس کے عمومی معنی خارجی اور جسمانی شکل کے بھی ہیں۔ اسی لیے پندرہویں صدی سے مغربی فلسفے میں گڑبڑ پیدا ہونی شروع ہوئی اور جدید مادیت کے رجحان کو مدد ملی۔ عرب فلسفیوں کے یہاں ان کے مترادف الفاظ صورت اور مادہ ہیں۔ لیکن مسلمان فلسفی صورت کے فلسفیانہ تصور کو پاک صاف رکھنے میں اس حد تک کامیاب رہے کہ ان کے یہاں کوئی پیچیدگی پیدا نہیں ہوئی۔ مغربی اثرات کے ماتحت عام مسلمان مصنفین صورت کے اصلی معنی برقرار نہیں رکھ سکے۔ اس لیے صورت اور مادہ کی اصطلاحوں کا استعمال کم سے کم عام قاریوں کے لیے غلط فہمی کا باعث بن سکتا ہے۔ لہٰذا ہم اپنی اس بحث میں عربی

اصطلاحوں کی بجائے انگریزی الفاظ Essence اور Substance ہی استعمال کریں گے۔ البتہ یہ کہنا بے محل نہ ہوگا کہ مسلمان فلسفیوں کے یہاں دونوں اصطلاحوں کے لیے لفظ ''جوہر'' ہی استعمال ہوتا ہے۔ جو ایک مرتبۂ وجود میں Essence کے معنی دیتا ہے اور دوسرے مرتبۂ وجود میں Substance کے معنی) پُرش یا پراکرتی یا Essence اور Substance کا امتیاز دوسرے تمام امتیازات کے مقابلے میں قدیم اور مطلق ہے۔ لیکن امتیاز ہونے کی حیثیت سے اضافی ہے۔ یہ سب سے پہلی دُوئی ہے جس سے دُوئی کی تمام دوسری قسمیں برآمد ہوتی ہیں۔ دراصل کثرت یہیں سے شروع ہوتی ہے۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ دُوئی مستقل ہے اور وحدت سے بیگانہ ہے۔ اصل میں تو وہی ایک وجودِ کلی ہے، Universal Being مگر ظہور کی نسبت سے اس نے اپنے آپ کو Essence اور Substance کی دو شکلوں میں ظاہر کیا ہے۔ اس کے وجودِ کلی کی وحدتِ ذاتی کسی طرح بھی متاثر نہیں ہوئی۔ (صفحہ ۵۲) یعنی جس طرح صوفیہ کہتے ہیں کہ عالم اللہ تعالی کی خالقیت کا ظہور ہے، مگر اس ظہور سے اللہ تعالی کی ذات میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ (الآن کما کان) ہندوؤں کا ویدانت خالص مابعدالطبیعیاتی چیز ہے۔ لہٰذا اس کی بنیاد ''غیرثنویت'' (Non-Duality) یا ''ادویت'' کے عقیدے پر ہے۔ مستشرقین کہتے ہیں کہ ہندوؤں کا سانکھیہ درشن ثنویت کی بنیاد پر قائم ہے۔ مگر وہ اس نقطۂ نظر کو سمجھ نہیں سکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ سانکھیہ درشن کا دائرہ پہلی دوئی پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس سے آگے جو کچھ ہے، اس سے سانکھیہ درشن تعرض نہیں کرتا۔ لیکن اس دائرے تک محدود ہونے کے معنی یہ نہیں کہ سانکھیہ درشن وحدت کا انکار کرتا ہو۔ (صفحہ ۵۲-۵۳)

اب ہمیں یہ بھی سمجھنا ہے کہ سانکھیہ درشن میں جو پچیس اصول (تتوا Tattwas) گنوائے گئے ہیں۔ ان میں پراکرتی کو پہلا اصول کیوں کہا گیا ہے۔ جیسا کہ اوپر بتلایا جا چکا ہے، پُرش کے بغیر پراکرتی کا وجود نہیں ہو سکتا۔ پراکرتی مادی (Substantial) نوعیت رکھتی ہے اور ظہور کے لیے مکان فراہم کرتی ہے۔ اس لیے

پراکرتی خود کار (Spontaneous) نہیں ہو سکتی۔ یہ تو ایک انفعالی اور امکانی کیفیت ہے جو اثر قبول کر سکتی ہے، لیکن خود کچھ نہیں کر سکتی۔ اس میں ہر قسم کے تعین کی صلاحیت تو موجود ہے، لیکن کوئی تعین موجود نہیں۔ لہٰذا پراکراتی اپنے آپ علت نہیں ہو سکتی یعنی علت فاعلیہ Essence یا پُرش کے فعل یا اثر کے بغیر پراکرتی کچھ نہیں کر سکتی کیونکہ ظہور کو تعین دینے والا تو پُرش ہے۔ یہ درست ہے کہ سانکھیہ درشن کے نزدیک تمام مخلوقات اور مظاہر کو پراکرتی ہی پیدا کرتی ہے۔ لیکن پُرش کی موجودگی کے بغیر یہ مخلوقات حقیقت سے محروم رہیں گی۔ جن مستشرقین نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ ظہور کے لیے صرف پراکرتی کافی ہے، اُنہوں نے سانکھیہ درشن کو ٹھیک طرح نہیں سمجھا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سانکھیہ درشن میں پیدا کرنے کے عمل Substance کے نقطۂ نظر سے غور کیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سانکھیہ درشن میں پُرش کو پچیسواں اصول یا تتوا کہا گیا ہے جو پراکرتی سمیت تمام دوسرے اصولوں سے الگ ہے۔ (ص ۵۳-۵۴)

''مُول پراکرتی'' قدیمی فطرت ہے جسے عربی میں الفطرہ کہا جاتا ہے۔ یہ تمام ظہور کی جڑ ہے، اور اس میں تمام تعینات کے امکانات شامل ہیں۔ پُرانوں کے نزدیک مُول پراکرتی مایا کے مترادف ہے اور ''تمام صورتوں کی ماں'' ہے۔ اس کے اندر کوئی تعین یا امتیاز موجود نہیں، کیونکہ یہ اجزا پر مشتمل نہیں ہے اور نہ اس میں کوئی صفات ہیں۔ بذاتِ خود وہ نظر بھی نہیں آتی، بلکہ اپنے اثرات کے ذریعے پہچانی جاتی ہے۔ وہ پیدا تو کرتی ہے، لیکن خود پیدا نہیں ہوتی۔ (صفحہ ۵۳-۵۴) اس کے برخلاف پُرش نہ تو خود پیدا ہوتا ہے، نہ بذاتِ خود کچھ کرتا ہے۔ مگر پُرش ہی کے عمل سے وہ تمام تعینات پیدا ہوتے ہیں جو پراکرتی میں ظاہر ہوتے ہیں۔ (صفحہ ۵۵)

(صفحہ ۵۵ پر فٹ نوٹ): ہندوؤں کے اس تصور سے ملتی جلتی بات نویں صدی کے مغربی فلسفی اسکوٹس اری جینا نے اپنی کتاب De Divisione Naturae میں کہی ہے۔ ''میرے نزدیک فطرت کی تقسیم چار انواع کے لحاظ سے ہوئی ہے۔ پہلی تو وہ ہے جو تخلیق کرتی ہے اور تخلیق نہیں کی جاتی۔ دوسری وہ جو تخلیق کی جاتی ہے۔ اور خود بھی تخلیق

کرتی ہے۔ تیسری وہ جو تخلیق کی جاتی ہے اور خود تخلیق نہیں کرتی۔ اور چوتھی وہ جو کہ نہ تخلیق کی جاتی ہے اور نہ تخلیق کرتی ہے۔'' ان میں سے پہلی تو پراکرتی کے مترادف ہے اور چوتھی پُرش کے۔ آگے چل کر وہ توضیح کرتا ہے ''لیکن پہلی نوع اور چوتھی نوع ربانی فطرت میں جا کر ایک دوسرے سے مل جاتی ہیں کیونکہ ربانی فطرت کے بارے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ تخلیق کرتی ہے اور بذاتِ خود تخلیق نہیں کی جاتی، اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ نہ تو تخلیق کرتی ہے، نہ تخلیق کی جاتی ہے۔ کیونکہ لاانتہا ہونے کی وجہ سے وہ کوئی ایسی چیز پیدا نہیں کر سکتی جو اس سے باہر ہو اور یہ بھی ممکن نہیں کہ وہ اپنے اندر بھی ہو اور اپنے سے باہر بھی ہو۔'' اس عبارت میں ''ربانی فطرت'' کی اصطلاح پوری طرح موزوں نہیں کیونکہ یہ اصطلاح جس چیز پر دلالت کرتی ہے، وہ ''وجودِ کلی'' (Universal Being) ہے۔ دراصل ''قدیم فطرت'' تو پراکرتی ہے، اور پُرش جس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہو سکتی، فطرت (Nature) کے دائرے سے باہر ہے۔ لفظ نیچر تو بذاتِ خود ''نشوونما پر دلالت کرتا ہے۔'' (ازمنۂ وسطیٰ کے اس فلسفی کی عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے گینوں نے مغربی فکر کی کمزوری کا اصل راز بتا دیا ہے۔ چونکہ عیسوی دینیات کی بنیاد تثلیث کے عقیدے پر تھی، لہٰذا یہ سوال عیسائی مفکرین کے لیے بہت اہم تھا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کس حد تک بشر ہیں اور کس حد تک خدا۔ ان بحثوں کے ضمن میں عیسائی مفکرین کو نیچر کا لفظ استعمال کرنا پڑا۔ درحقیقت لفظ نیچر سے ان کی مراد ''حقیقت'' تھی، یعنی جس طرح صوفیا کی اصطلاح ''حقیقتِ محمدیہ'' میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے۔ مگر جیسا کہ گینوں نے بتایا، لفظ نیچر کے مفہوم میں نشوونما یا تغیر کا مفہوم شامل ہے۔ اس طرح مغربی فکر خدا کو نیچر کے دائرے میں لے آئی، اور آہستہ آہستہ خدا کی جگہ نیچر کو دے دی۔)

کسی قسم کی ثنویت (Dualism) ہو، لازمی طور پر فطرت پرستی (Naturalism) بن جاتی ہے لیکن دُوئی (Duality) کے وجود کا اقرار کسی طرح بھی ثنویت کے ہم معنی نہیں ہوتا۔ کیونکہ دوئی کے دو عناصر ایک واحد اصول سے برآمد ہوتے

ہیں اور اس اصول کا تعلق حقیقت کی ایک اعلیٰ تر سطح سے ہوتا ہے۔ سب سے پہلے دوئی جوہر اور مادۂ کلی کی ہے جو وجودِ کلی یا وحدت اصولی کے دو جوانب اختیار کرنے سے نکلتی ہے۔ انہی دو جوانب کے درمیان سارا ظہور نمودار ہوتا ہے۔ اس پہلی دوئی کے دو عناصر کا نام ہندو روایت میں پُرش اور پراکرتی ہے اور مشرق بعید کی روایت میں ان کے نام آسمان (Tien) اور زمین (Ti) ہے۔(۷۹)

عیسوی عقیدے کے مطابق حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش روح القدس کے عمل سے ہوئی۔ ہندو روایت میں اس عمل کا مترادف ہے پُرش کا "بے عمل فعل" (Non-active activity) اور مشرق بعید کی روایت کی اصطلاح میں یہ آسمان کا فعل ہے۔ دوسری طرف حضرت مریم پراکرتی کی مکمل شبیہ ہیں۔ چینی روایت میں اس حقیقت کا نام زمین ہے۔(۸۰)

"مایا وہی چیز ہے جو پراکرتی (پراکرتی ظہور کی خالص صلاحیت ہے اگر ایک معنی میں مایا پراکرتی کے مترادف ہے تو فطرت بھی بالآخر یہی صلاحیت ہے، یعنی جوہرِ فاعل کے مقابلے میں مادۂ فعل)۔(۸۱)

اسلام میں فطرت کا تصور:

مغربی اثرات کے آنے سے پہلے ہمارے یہاں یہ بات بالکل واضح تھی کہ اسلامی علوم میں لفظ فطرت کے کیا معنی ہیں۔ الجھاوے خود سر سید نے پیدا کیے۔ فطرت کے اسلامی تصور کو واضح کرنے کے لیے ہم ایک بنیادی کتاب یعنی جرجانی کی "کتاب التعریفات" کا حوالہ پیش کرتے ہیں جس میں اس سلسلے کے الفاظ کا فرق واضح کیا گیا ہے:

طَبع: جو انسان پر واقع ہوتی ہے بغیر ارادہ کے۔

طَبْع: جبلت جس پر انسان پیدا کیا گیا ہے۔

طَبِیعت: وہ قوت جو اجسام میں ساری ہوتی ہے اور جس سے جسم کمالِ طبعی کو پہنچتا ہے۔

فطرت: وہ جبلت جس کے ذریعے قبولِ دین کا میلان پیدا ہوتا ہے۔

ان الفاظ کی اصطلاحی تشریح بالکل واضح کر دیتی ہے کہ سرسید لفظ فطرت کو جن معنوں میں رواج دینا چاہتے تھے وہ معنی ہمارے یہاں کبھی رائج نہ تھے۔ البتہ لفظ طبیعت ان معنوں سے قریب ہے جو سرسید کے ذہن میں لفظ نیچر کے تھے۔ یہ لفظ طبیعت بھی عرب فلسفیوں نے یونانی لفظ Phusis کے ترجمے کے طور پر استعمال کیا ہے جس سے انگریزی لفظ Physical نکلا ہے۔

عربی لفظ فطرت کا مادہ فطر ہے جس کی دو شکلیں ہیں۔ ایک تو ''فطر'' جس کے معنی پھاڑنا اور دوسرے ''فطُر'' جس کے معنی ہیں بنانا یا تخلیق کرنا۔ اسلامی علوم میں لفظ ''فطرت'' کے معنی میں مندرجہ ذیل مفاہیم شامل ہیں:

۱۔ اس کا اطلاق کبھی ان کمالات پر ہوتا ہے جو انسان کی تخلیق یا بناوٹ میں رکھے گئے ہیں۔
۲۔ کبھی اسلام پر ہوتا ہے۔
۳۔ کبھی قبولِ اسلام کی استعداد پر۔
۴۔ کبھی اللہ کی معرفت و توحید پر۔
۵۔ کبھی انبیاء کی اجماعی سنت پر۔
۶۔ کبھی استقامت علی الدین پر۔
۷۔ کبھی طریقۂ حقہ پر۔
۸۔ کبھی علاماتِ استقامت پر

قرآن اور حدیث میں یہی استعمالات شائع ہیں اور ان سب میں لفظ کے اصل معنی ''وہ حالت جس پر انسان کی تخلیق کی گئی ہے۔'' کسی نہ کسی طرح ملحوظ ہیں۔ اب ہم اپنے بیان کی شہادتیں پیش کرتے ہیں:

قرآن شریف میں:

قرآن شریف میں لفظ فطرت صرف ایک بار آیا ہے۔ البتہ لفظ ''فطر'' اور

''فاطر'' دس بارہ جگہ آئے ہیں۔ لفظ فطرت سورۂ روم کی آیت نمبر ۳۰ میں آیا ہے جس میں دینِ اسلام پر مضبوطی سے قائم رہنے کی ہدایت کی گئی ہے:

فاقم وجهک للدین حنیفاً فطرت الله الّتی فطر النّاس علیها لاتبدیل لخلق الله۔ (سورۂ روم: آیت ۳۰)

(ترجمہ: سوتم یک سُو ہو کر اپنا رخ اس دین کی طرف رکھو۔ اللہ کی دی ہوئی قابلیت کا اتباع کرو جس پر اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی اس پیدا کی ہوئی چیز کو جس پر اس نے تمام آدمیوں کو پیدا کیا ہے بدلنا نہ چاہیے) (ترجمہ از اشرف علی تھانوی)

اس آیت کا مفہوم بالکل واضح ہے اور اس میں اشتباہ کی کوئی گنجائش نہیں۔ مگر کمال یہ ہے کہ سرسید نے اس آیت کے اجزاء کو ایک دوسرے سے الگ کر کے انہیں اپنے معنی پہنانے کی کوشش کی ہے اور اس پر اصرار کیا ہے کہ قرآن شریف کی رو سے قوانینِ فطرت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی۔ اس آیت پر ایک نظر ڈالنے سے ہی ظاہر ہوجاتا ہے کہ یہ جملہ انشائیہ ہے، خبریہ نہیں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ایک حکم دیا ہے، کوئی واقعہ نہیں سنایا۔ سرسید نے آیت کا پہلا فقرہ تو چھوڑ دیا۔ اور باقی فقروں کو خبریہ بنا دیا۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے اپنے تشریحی ترجمے میں دراصل سرسید کی غلط بیانی ہی کا رد کیا ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ مولانا تھانوی کی تفسیر کو کیوں تسلیم کیا جائے اور سرسید کی تفسیر کو کیوں رد کیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث شریف میں حضرت ابن عباسؓ سے یہی منقول ہے کہ فطرت کے معنی دینِ اسلام ہیں۔ آگے چل کر ہم دوسری حدیثیں پیش کریں گے۔ ان سے واضح ہو جائے گا کہ حدیث سے بھی لفظ ''فطرت'' کا وہ مفہوم برآمد نہیں ہوتا جو سرسید برآمد کرنا چاہتے تھے۔ لیکن خود قرآن شریف میں بھی حضرت ابن عباسؓ کی تائید میں ایک بیّن دلیل ملتی ہے۔ قرآن شریف میں جہاں کہیں لفظ ''فطر'' یا ''فاطر'' آیا ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر ایمان لانے اور کسی کو اس کا شریک نہ بنانے کی ہدایت کی گئی ہے یا اللہ تعالیٰ کی خالقیت کی عظمت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے:

انی وجهت وجهی للذی فطر السموٰات والارض حنیفاً۔ (سورۃ انعام:۷۹)
وما لی لا اعبد الّذی فطرنی والیه سیهدین۔ (یٰسین:۲۲)
الا الّذی فطرنی فانه سیهدین۔ (الزخرف:۲۷)
قل اغیر الله اتخذ ولیا فاطر السموٰات والارض۔ (انعام:۱۳)
قالت رسلهم افی الله شک فاطر السموات والارض۔ (ابراہیم:۱۰)
قل اللهم فاطر السموٰات والارض عالم الغیب والشهادة۔ (الزمر:۴۶)
الحمد لِلّٰه فاطر السموٰات والارض جاعل الملائکة رسلا۔
اذا السماء انفطرت۔ (الانفطار)

غرض قرآن شریف میں سر سید والی فطرت یا قوانین فطرت کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ جتنی آیات ہم نے پیش کی ہیں ان میں یہی کہا گیا ہے کہ آسمان اور زمین اور ان کے درمیان جو کچھ ہے وہ سب اللہ نے بنایا ہے، اس حقیقت کو سمجھو، تسلیم کرو اور کسی کو اللہ کا شریک نہ ٹھہراؤ۔ اس کے علاوہ یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے اندر دین اسلام کو قبول کرنے کی اہلیت رکھ دی ہے جس کا نام فطرت ہے۔ انسان کو اس اہلیت سے کام لینا چاہیے اور اس کے خلاف نہ چلنا چاہیے۔ ساتھ ہی یہ بھی بتا دیا ہے کہ کوئی انسان اپنی فطرت پر چلے گا یا نہیں چلے گا اس کا انحصار بھی اللہ پر ہی ہے۔ انسان کو اللہ نے بنایا ہے اور ہدایت بھی اسی کی طرف سے ہے۔

حدیث شریف میں:

اور ہم نے فطرت کا جو مفہوم بیان کیا وہ احادیث سے بالکل واضح ہوجاتا ہے۔

"الاسلام دین الفطرة" (اسلام دینِ فطرت ہے)
"کل مولود یولد علی الفطرة" (ہر بچہ فطرت پر پیدا کیا جاتا ہے)
"مامِن مولود الا یولد علی الفطرة فابواہ یهودانه، او ینصرانه، او یمجسانه" (ہر شخص بس فطرت کے اوپر پیدا کیا جاتا ہے۔ پھر اس کے ماں باپ اس کو

یہودی بنا دیتے ہیں یا نصرانی بنا دیتے ہیں یا مجوسی بنا دیتے ہیں)

ان تین حدیثوں کو ملا کر پڑھیں تو روشن ہو جاتا ہے کہ فطرت کے معنی دین اسلام کے سوا اور کچھ نہیں۔ مگر یہاں دین اسلام کے معنی وہ دین سمجھنا چاہیے جسے لے کر انبیاء آتے رہے اور جس کی آخری شکل شریعت محمدیؐ ہے۔ یہ فطرت وہ میثاق ہے جو روز ازل تمام انسانوں کی روحوں سے لیا گیا تھا۔ جب اللہ تعالیٰ نے ان سے پوچھا۔ ''الست بربکم''۔ اور انہوں نے جواب میں ''بلیٰ'' کہا۔ اب چند حدیثیں اور دیکھیے:

''لایزال امّتی بخیر او قال علی الفطرة مالم یوخر و المغرب الی ان نشتبک النجوم'' (مشکوٰۃ شریف، باب تعجیل الصلوٰۃ)

(ہمیشہ رہے گی امت میری ساتھ بھلائی کے یا فرمایا فطرت پر یعنی طریقۂ اسلام پر جب تک کہ نہ دیر کریں گے مغرب کو یہاں بہت ہوں ستارے)

''عن شفیقؓ قال ان حذیفةؓ رای رجلا لایتم رکوعه ولاسجوده فلما قضی صلوٰة دعاهٗ فقال له حذیفة ما صلیت قال واحسبه، قال ولومت مت علی غیرالفطرة التی فطر الله محمداً صلی الله علیه وسلم'' (مشکوٰۃ شریف، باب الرکوع)

(روایت ہے شفیقؓ سے کہ حذیفہؓ نے ایک شخص کو دیکھا جو رکوع نہیں کرتا اور نہ ہی سجدہ۔ جب وہ اپنی نماز پڑھ چکا تو حذیفہؓ نے اس سے کہا تم نے نماز نہیں پڑھی۔ شفیقؓ نے کہا اور گمان کرتا ہوں، حذیفہؓ نے اس شخص کو یہ بھی کہا اور اگر تم مر گئے تو غیر فطرت پر مرو گے، یعنی اس طریقے پر جس پر خدا نے رسول اکرمؐ کو پیدا کیا ہے۔)

''عن عائشةؓ قالت قال رسول الله صلی الله علیه وسلم عشر من الفطرة'' (مشکوٰۃ شریف، باب السواک)

(عائشہؓ سے روایت ہے۔ آپ (رسولِ کریمؐ) نے فرمایا، دس چیزیں ہیں یعنی دین کی باتیں۔ ایک تو کم کرنا لبوں کا اور بڑھانا داڑھی کا اور مسواک کرنا اور ناک میں

پانی دینا اور ترشوانا ناخنوں کا اور دھونا جوڑوں کی جگہ کو اور بغلوں کے بال... دور کرنا۔)

ان تین حدیثوں میں فطرت کے مطابق عمل کرنے کے معنی ہیں احکام شریعت کی پوری پابندی کرنا۔ آخری حدیث میں فطرت کو طریقہ ابراہیمی کے مترادف بتایا گیا ہے۔ یہاں سرسید والے قوانین فطرت کا کوئی ذکر نہیں آیا۔ قرآن شریف اور حدیث شریف سے فطرت کے جو معنی برآمد ہوتے ہیں اس پر مسلمانوں کے تمام فرقوں اور جماعتوں کا اتفاق رہا ہے۔ اختلاف ہے تو بس اتنی سی بات میں کہ طبعی کائنات کی نوعیت اور کیفیت کیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ فطرت کے معنوں پر تو سب کا اتفاق ہے، البتہ طبیعت کی کیفیت میں اختلاف ہے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

متکلمین کے ہاں:

متکلمین (۸۲) کہتے ہیں کہ طبعی کائنات ذرات دیمی قراطیس کا مجموعہ ہے۔ یہ نظریہ انہوں نے یونان کے جوہری فلسفیوں سے لیا ہے جس کا بیان ہم یونانی فلسفے کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ دراصل یہ کوئی دینی مسئلہ بھی نہیں۔ متکلمین فلسفیوں کا رد کیا کرتے تھے اور خود انہی کے منطقی دلائل سے۔ فلسفی لوگ ارسطو کے ہیولیٰ کے قائل تھے، ان کے برخلاف متکلمین نے جزو لایتجزیٰ کا نظریہ اختیار کیا۔ مطلب یہ دکھانا تھا کہ جس طرح منطقی دلائل سے ہیولیٰ کا اثبات ہوسکتا ہے اسی طرح جزو لایتجزیٰ کا اثبات بھی ہوسکتا ہے۔ متکلمین کا مقصود یہ تھا کہ عقلِ انسانی کو آخری معیار قرار نہ دیا جائے جو فلسفی کرتے تھے۔

یونان کے جوہری فلسفیوں کے بارے میں مغرب کے مفکرین کہتے ہیں کہ مغرب میں مادہ پرستی انہی سے شروع ہوئی۔ لیکن جزو لایتجزیٰ کا نظریہ مادہ پرستی کے مترادف نہیں بلکہ اسلامی متکلمین اس نظریے کو خدا کے قادر مطلق اور عالمِ کل ہونے پر دلیل بتاتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ چاہے ہم جزو لایتجزیٰ کو نہ دیکھ سکیں لیکن قرآن شریف میں آیا ہے کہ اللہ نے ہر چیز کو ایک خاص اندازے کے مطابق بنایا ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ ہی ذرات کی کیفیت اور اندازے سے واقف ہے۔ سرسید والے قوانین فطرت

کا قائل ہونا تو درکنار، متکلمین تو اللہ تعالیٰ کو کائنات کے ہر ذرے اور اس کے عوامل پر قادر سمجھتے تھے۔ اس معاملے میں فلسفیوں سے ان کا بنیادی اختلاف تھا۔ بعض فلسفی ارسطو کی پیروی میں کہتے تھے کہ خدا نے کائنات کو تخلیق کیا اور اس کے بعد اسے چھوڑ دیا کہ خود عمل کرتی رہے۔ متکلمین کو اعتقاد تھا کہ کائنات کا ایک ذرہ بھی خدا کے ارادے کے بغیر حرکت نہیں کرسکتا۔ اسی سے ظاہر ہے کہ جزو لایتجزیٰ کا نظریہ لازمی طور پر مادہ پرستی کی طرف نہیں لے جاتا۔

فلسفیوں کے ہاں:

مسلمان فلسفیوں کے دو مشہور گروہ ہیں۔ ایک تو اشراقی جن کی نمائندگی شہاب الدین سہروردی مقتول کرتے ہیں۔ یہ لوگ افلاطون اور فلاطینوس کے زیر اثر ہیں۔ دوسرا گروہ ہے مشائی۔ یہ لوگ ارسطو کے پیرو ہیں جن کی نمائندگی ابن سینا کرتے ہیں۔

اشراقی فلسفی کائنات کو خدا کا سایہ یا عکس سمجھتے ہیں۔ اس نظریے کا بیان ہم افلاطون کے سلسلے میں کرچکے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے مفکر ایسے قوانین فطرت کے قائل نہیں ہوسکتے جو خدا کے ارادے سے آزاد ہوں۔

مشائی فلسفی ارسطو کی طرح ہیولیٰ کے قائل ہیں۔ یعنی وہ کہتے ہیں کہ پوری کائنات اور اس کی ہر شے ایک ایسے مادے سے بنی ہے جو حواس کے ذریعے ادراک میں نہیں آسکتا۔ ارسطو اور ٹامس اکوائناس پر بحث کرتے ہوئے ہم بتاچکے ہیں کہ یہ مادہ درحقیقت محض ایک اصول ہے جو صرف عقل کے ذریعے سمجھا جاسکتا ہے یعنی جدید مغربی فکر سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

ہیولیٰ کے علاوہ مشائی فلسفی ارسطو کے اس نظریے کے بھی قائل ہیں کہ ہر چیز دو اصولوں سے مل کر بنتی ہے، ایک تو صورت اور دوسرے مادہ۔ یہ بھی ہم تصریح کرچکے ہیں کہ ارسطو کے یہاں مادۂ اولیٰ کے معنی ہیں صورت قبول کرنے کی صلاحیت پھر صورت سے مراد کوئی نظر آنے والی شکل نہیں، بلکہ ایک فاعلی اصول ہے۔ اس طرح ارسطو کی "صورت" اور افلاطون کے "اعیان" دراصل ایک ہی چیز بن جاتے ہیں۔ اس طرح

مشائی گروہ کا فلسفہ بھی جدید مغربی فکر سے اتنا ہی دور نظر آتا ہے جتنا افلاطون کا فلسفہ۔

صوفیوں کے ہاں:

چونکہ تصوف کا مطلب ہی یہ ہے کہ انسان کو اللہ سے لو لگانے کا طریقہ سکھایا جائے۔ اس لیے صوفیوں کو تو کسی ایسے نظریے کا دور سے بھی واسطہ نہیں ہوسکتا جو قوانین فطرت کو خود مختار سمجھتا ہو۔ بہرحال ہم صوفیہ کے تین مسائل نمونے کے طور پر پیش کرتے ہیں جن سے واضح ہوگا کہ وہ کائنات کے عوامل ہی نہیں بلکہ خود کائنات کے وجود کو اللہ تعالیٰ کے ارادے پر منحصر سمجھتے ہیں۔ ان تینوں مسائل کا بیان ہم نے ''مصباح التعرف لارباب التصوف'' از محمد حیدر علی قلندر (مطبع سرکاری ریاست رامپور) سے لیا ہے۔ پہلا مسئلہ ہے تجدّدِ امثال کا۔ کوئی چیز وجود ذاتی نہیں رکھتی بلکہ اپنا وجود اللہ تعالیٰ سے حاصل کرتی ہے۔ اس سے بھی آگے یہ کہ کسی چیز کا وجود مسلسل بھی نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہر چیز کو ہر لمحے فنا کرتا ہے اور پھر از سرِ نو پیدا کرتا ہے۔ جب کسی چیز کا نہ تو مستقل وجود ہے نہ مسلسل تو پھر وہ قوانینِ فطرت کہاں سے آئے جو مستقل طور پر عمل کرتے ہوں۔

دوسرا مسئلہ ہے اعیانِ ثابتہ کا۔ حضرت ابن عربیؒ کے نزدیک اعیانِ ثابتہ کا مطلب ہے معلومات الٰہیہ۔ اللہ تعالیٰ ہر چیز کو اسے بنانے سے پہلے جانتا ہے، اور اس نے جس چیز کی حقیقت کو جس طرح جانتا ہے اسی کی رو سے اسے تخلیق کرتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کے کسی اسم کی تجلی کسی عین ثابتہ پر پڑتی ہے تو کوئی خاص شے پیدا ہوتی ہے۔ لہٰذا حقیقت مادی اشیاء میں نہیں ہوتی بلکہ اعیان ثابتہ میں ہوتی ہے۔ اعیان ثابتہ چونکہ معلومات الٰہیہ ہیں، اس لیے حضرت ابنِ عربیؒ نے کہا ہے کہ اعیانِ ثابتہ نے وجود کی بو تک نہیں سونگھی۔ جب حقائق اشیاء وجود سے بھی آزاد ہوں تو سرسید والے قوانین فطرت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

تیسرا مسئلہ ہے تنزلاتِ ستہ کا جس میں موجودات کی حقیقت اور نوعیت بیان کی گئی ہے۔ آسان لفظوں میں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسانی عقل نہ تو اللہ تعالیٰ کی ذات کو سمجھ سکتی ہے اور نہ اس تعلق کو جو اللہ تعالیٰ اور اس کے بنائے ہوئے عالم کے درمیان

ہے۔ بہر حال جہاں تک انسانی فہم کی رسائی ہے، حقیقت کے چند درجے اور مراتب ہیں جو حقیقتِ عظمیٰ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات سے شروع ہوکر نیچے انسان اور مادی اشیاء تک آتے ہیں۔ پہلا درجہ ہے اللہ تعالیٰ کی ذات یا احدیت کا۔ دوسرا مرتبہ ہے وحدت کا۔ پہلا مرتبہ تو ہر قسم کے تعین سے آزاد ہے۔ دوسرے مرتبے سے تعین شروع ہوجاتا ہے یعنی انسان اپنی زبان میں اس کے بارے میں کچھ کہہ سکتا ہے۔ تیسرا مرتبہ ہے واحدیت کا۔ اس کے بعد عالم شروع ہوتا ہے، چنانچہ چوتھا مرتبہ ہے عالم ارواح کا۔ پانچواں مرتبہ ہے عالم مثال کا اور چھٹا ہے عالم شہادت کا۔ انسانی حواس اور عقل کی رسائی صرف عالم شہادت تک ہے۔ اس سے آگے انسانی عقل کا دائرہ محدود ہوتا چلا جاتا ہے۔ چونکہ اصلی حقیقت عالم شہادت میں موجود نہیں اس لیے اگر انسانی عقل عالم شہادت کے چند قوانین دریافت بھی کرلے تو وہ پوری طرح قابلِ اعتبار نہیں ہوں گے۔ مراتب کے تصور سے ہی یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ فطرت اور قوانین فطرت کا مغربی تصور صوفیہ کے نزدیک باطل ہے۔

خلاصۂ بحث:

فطرت کے روایتی تصورات کی مماثلت اور جدید مغربی تصورات سے انکا تقابل:

ہم فطرت کے ان تمام تصورات کا جائزہ لے چکے ہیں جو قدیم زمانے سے لے کر اب تک مشرق اور مغرب کی مختلف تہذیبوں میں رائج رہے ہیں۔ اس جائزے کے سلسلے میں ہم نے دیکھا کہ چاہے الفاظ مختلف ہوں اور پیرایۂ بیان جداگانہ ہو۔ لیکن فطرت کے سلسلے میں اسلامی، ہندو، چینی تصورات میں بنیادی مماثلت پائی جاتی ہے، اور یہی مماثلت فی الجملہ یونانی، رومی اور ازمنۂ متوسطہ کے مغربی تصورات میں بھی موجود ہے۔

اس بنیادی مماثلت کے اہم نکتے مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ حقیقتِ عظمیٰ مادی کائنات سے ماوراء ہے بلکہ ہر قسم کے تعینات سے آزاد

ہے۔ علاوہ ازیں توحید کا تصور کسی نہ کسی پیرائے میں ان سب روایتوں میں موجود ہے۔

۲۔ مادی کائنات ایک معنی میں خدا کا غیر تو ضرور ہے لیکن خدا اور کائنات یہ دو مساوی حقائق نہیں ہیں۔ کائنات وجود نہیں رکھتی، بلکہ اپنا وجود خدا سے مستعار لیتی ہے۔ اس لیے کائنات کو کسی طرح بھی خود مختار نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔

۳۔ کائنات کی ہیئت اور ترکیب کے متعلق ہر روایت نے اپنا ایک الگ تصور پیش کیا ہے۔ بہرحال تین عوامل کا تصور ہر جگہ ملتا ہے۔ یعنی سب سے اوپر تو عالم روحانی ہے پھر عالم مثال اور سب سے نیچے عالم مادی۔ خدا کی معرفت حاصل کرنے کے طریقے دو سمجھے گئے ہیں۔ ایک تو یہ خدا سے شروع کر کے نیچے عالم مادی کی طرف آئیں جو کہ اسلامی طریقہ ہے یا ہندوؤں میں ویدانت کا طریقہ ہے۔ دوسرا یہ کہ نیچے کائنات سے شروع کر کے اوپر خدا کی طرف جائیں، جیسے کہ ہندوؤں کے یہاں سانکھیہ درشن ہے یا ارسطو کا طریقہ ہے یا عیسائیوں کے یہاں ٹامس اکوائناس کا طریقہ ہے۔ اس دوسرے طریقے کے ضمن میں مغربی مفکرین کو غلط فہمی پیدا ہوئی ہے اور وہ اس نقطۂ نظر میں مادہ پرستی ڈھونڈ لیتے ہیں جیسا کہ انہوں نے سانکھیہ درشن یا یونان کے جوہری فلسفیوں کے سلسلے میں کیا ہے۔ لیکن جو آدمی نیچے کائنات سے شروع کرتا ہو تو لازمی نہیں کہ وہ ماورائی حقیقتِ عظمیٰ کا انکار بھی کرتا ہو۔

۴۔ جس چیز کو جدید مغربی فلسفے میں نیچر یا فطرت کہا جاتا ہے اس کا وجود پرانے تصورات میں نہیں ملتا، بلکہ رینے گینوں نے یہاں تک کہا ہے کہ مشرقی زبانوں میں اس لفظ کا مترادف ہی نہیں ملتا۔ یونانی اور رومی فلسفے میں بھی یہ لفظ یا اس سے ملتے جلتے الفاظ صرف دو معنوں میں استعمال ہوئے ہیں۔ یا تو عالم طبعی کے معنی میں یا ماہیت کے معنی میں۔

۵۔ چونکہ تمام روایتی تصورات کے نزدیک کائنات کے وجود تک کا انحصار خدا کے ارادے پر ہے، اس لیے کوئی روایتی نظریہ قوانینِ فطرت کو خود مختار حیثیت دے ہی نہیں سکتا۔ البتہ بعض یونانی فلسفیوں نے یہ کہا ہے خدا نے کائنات کو تخلیق کرتے ہوئے اس

کے اندر چند قوانین رکھ دیئے ہیں جن کے مطابق کائنات عمل کرتی رہتی ہے لیکن ان فلسفیوں نے بھی ایسے قوانین کو فاعل مطلق نہیں مانا جیسا کہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے مغربی فلسفے اور سائنس نے بتایا ہے۔ قوانین فطرت کو خود مختار سمجھنا نہ تو اسلام کی رو سے درست ہے اور نہ ہی کسی دوسری روایت کی رو سے۔ یہ خالص مغربی تصور ہے اور مغرب میں بھی اٹھارہویں صدی میں ابھرا ہے اور اب بیسویں صدی کا مغربی سائنس قوانین فطرت کے تصور کو ہی درہم برہم کیے دے رہا ہے۔

۶۔ ان تمام روایتوں نے تسلیم کیا ہے کہ دراصل حقیقت تو ایک ہی ہے، یعنی خدا۔ البتہ انسان کو حقیقت کئی شکلوں میں نظر آتی ہے۔ چنانچہ ان حقیقتوں میں مراتب اور درجے ہیں اور اوپر کا مرتبہ نیچے والے مرتبے کے برابر نہیں ہو سکتا، یعنی عالم مادی کی وہ اہمیت نہیں ہوگی جو عالم روحانی کی ہے اور عالم روحانی کی وہ اہمیت نہیں ہوگی جو خدا کی ہے۔ مغربی فکر میں جو انتشار پھیلا ہے، اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ سترہویں صدی سے مغربی مفکروں نے یہ مراتب کا تصور چھوڑ دیا اور مختلف حقیقتوں کو آپس میں گڈمڈ کر دیا۔

۷۔ فطرت کے علاوہ سرسید کا دوسرا نعرہ تھا، عقل۔ یہ بھی انہوں نے اٹھارہویں اور انیسویں صدی کی مغربی فکر سے مستعار لیا۔ لیکن تمام روایتی تصورات میں عقلِ انسانی کو وہ اہمیت نہیں دی گئی جو جدید مغربی فکر نے دی ہے۔ روایتی تصورات میں عقلِ انسانی کا دائرہ نہایت محدود سمجھا گیا ہے۔ افلاطون تو خیر وجدان کا قائل تھا ہی، لیکن ارسطو بھی جسے عقل پرستی کا حامی سمجھا جاتا تھا، اس بات کا قائل تھا کہ انفرادی انسانی عقل کے اوپر ایک اور عقل ہوتی ہے جس کی صفات ماورائے انسان ہیں اور حقیقتِ عظمیٰ کے ادراک میں یہی عقل کا کام دیتی ہے۔ چنانچہ اس اعلیٰ تر عقل کے لیے جو یونانی لفظ Nous ہے، اس کے دوسرے معنی روح بھی ہیں۔

ان روایتی تصورات کے برعکس کائنات اور فطرت کا وہ تصور ہے جو سولہویں صدی سے مغرب میں ابھرنا شروع ہوا اور اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں اپنے عروج کو پہنچا۔ یہی تصور ہے جسے سرسید نے قبول کیا اور جسے تفسیر اور فقہ سے لے کر روزانہ

زندگی تک میں رائج کرنا چاہا۔ اس جدید مغربی تصور کے اہم نکتے مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں بہت سے مغربی مفکرین نے خدا کے وجود ہی سے انکار کر دیا۔ لیکن جب یہ اندازِ فکر سولہویں صدی میں شروع ہوا تو حقیقت عظمیٰ سے بے اعتنائی کا رویہ بھی شروع ہو گیا۔ لیکن جیسے مفکر یہ تبلیغ کرتے تھے کہ ماورائی حقیقت بھی موجود سہی، لیکن انسان کا اصلی تعلق مادی کائنات سے ہے اور انسان کو اپنی زیادہ توجہ اسی پر صرف کرنی چاہیے۔

۲۔ انسان پرستی کی تحریک پہلے ہی شروع ہو چکی تھی، جس کا بنیادی اصول یہ تھا کہ ہر چیز پر ہر انسان کے نقطۂ نظر سے غور کرنا چاہیے۔ گویا حقیقت انسان اور اس کے معاملات کے اندر محصور ہوگئی۔ اس تحریک نے انسانی عقل کو اپنا اولین اور آخرین رہنما بنایا۔

۳۔ ہر قسم کی ذہنی تفتیش کا آغاز مراتب حقیقت کے آخری اور سب سے نیچے درجے یعنی مادی کائنات سے ہونے لگا، بلکہ مراتب حقیقت کا تصور ہی دھندلا پڑنے لگا۔

۴۔ ڈیکارٹ نے روح اور مادہ کو ایک دوسرے سے بالکل الگ کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعد میں آنے والے مفکر روح کو بھول کر صرف مادے میں الجھ کر رہ گئے۔

۵۔ سولہویں صدی سے پہلے تمام علوم میں یہ طریقہ رائج تھا کہ کلی اصولوں کو سامنے رکھ کر ان سے انفرادی اشیاء کے بارے میں نتائج اخذ کرتے تھے۔ لیکن بیکن نے اس طریقِ کار کو الٹ دیا۔ اس کے نزدیک حقائق کی دریافت کا واحد طریقہ یہ ہے کہ بہت سی انفرادی اشیاء پر تجربہ کرنے کے بعد ایک اصول اخذ کیا جائے۔ اسے تجرباتی طریقہ یا Empirical Method کہا جاتا ہے اور اسی کو سائنس کا طریقہ کار سمجھا جاتا ہے۔ اس اصول میں درحقیقت عقلِ انسانی کا انکار مضمر ہے، کیونکہ یہ طریقہ اختیار کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عقلِ انسانی اشیاء کا مشاہدہ کیے بغیر کلی اصولوں تک نہیں پہنچ سکتی۔ اس بات پر سرسیّد کی نظر نہیں پہنچی اور سائنس کی ترقیوں کا ذکر کرتے ہوئے، وہ ہمیشہ عقل کا نام رٹتے رہے۔

۶۔ اب مادہ پرستی کا دَور شروع ہوگیا اور ہابس کی قسم کے مفکر آئے جو مادی کائنات ہی کو واحد حقیقت سمجھنے لگے۔

۷۔ سترہویں صدی کے وسط میں ہی عالم مادی کے لیے ''نیچر'' کا لفظ استعمال ہونے لگا جس کا ترجمہ سرسیّد نے فطرت کے لفظ سے کیا۔ سترہویں صدی کے وسط سے لے کر انیسویں صدی کے آخر تک مغرب میں یہ تصور رائج رہا ہے کہ عالم مادی یا فطرت بہت سی اشیاء کا مجموعہ ہے، اور ان اجزا کا مجموعہ ایک کل بن جاتا ہے۔ یعنی فطرت ایک مشین ہے اور اشیاء اس کے پرزے ہیں۔ یہ مشین چند مقررہ اصولوں کے مطابق چلتی ہے، اور اس مشین کو چلانے کے لیے کسی خدا کی ضرورت نہیں، بلکہ مادہ خود اپنے اندر سے حرکت پیدا کرتا ہے۔ اگر انسان بتدریج ان قوانین فطرت کو سمجھ لے تو وہ فطرت کو اپنا غلام بنا سکتا ہے۔ یہی تصور تھا جو سرسیّد کے ذہن پر چھا گیا تھا اور اسی کو وہ دانشمندی کی آخری منزل سمجھتے تھے۔

۸۔ سرسیّد اور حالی نے مغربی شاعری کی تعریف کرتے ہوئے ورڈزورتھ کا نام تو ضرور لیا ہے مگر اُنہیں یہ معلوم نہیں تھا کہ ورڈزورتھ اور دوسرے شعرا اٹھارہویں صدی کے تصورِ فطرت کے خلاف بغاوت کر رہے تھے۔ یہ لوگ کہتے تھے کہ فطرت مشین نہیں بلکہ جاندار ہستی ہے، بلکہ انسان بھی بنیادی طور سے اسی حقیقت کا حصہ ہے جو فطرت میں جاری و ساری ہے۔ رومانی شاعر حقیقتِ عظمیٰ کا ذکر بڑے جوش و خروش سے کرتے ہیں، لیکن یہ حقیقتِ عظمیٰ وہ خدا نہیں جس کا تصور مذاہب نے پیش کیا ہے۔ رومانی شاعروں نے اور ان کی پیروی میں بعض مفکروں نے مادے ہی کو خدا بنا دیا ہے۔

۹۔ چاہے فطرت کا مشینی تصور ہو چاہے نامیاتی تصور، دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ فطرت سے اوپر کوئی اعلیٰ تر حقیقت موجود نہیں۔ یعنی رومانی شاعروں کی بغاوت کے بعد بھی مغربی فکر کا قبلہ مادّہ ہی رہا۔

۱۰۔ یہ کوشش تو اٹھارہویں صدی ہی سے شروع ہوگئی تھی کہ اخلاقی اصول، مذہب کے بجائے فطرت سے اخذ کیے جائیں، اٹھارہویں صدی کے مفکر اس بات پر ایمان

رکھتے تھے کہ فطرت معصوم ہے۔ اس لیے فطرت سے جو اخلاقی اصول اخذ کیے جائیں گے، وہ بھی پاکیزہ ہوں گے۔ انیسویں صدی میں مِل جیسے مفکروں کو یہ احساس پیدا ہوا کہ فطرت میں بہت سی چیزیں نہایت خوفناک ہیں مثلاً خونریزی، غارت گری وغیرہ۔ اس احساس نے پہلے تو فطرت کا خوف پیدا کیا، لیکن آہستہ آہستہ بیسویں صدی کے مغربی ادب میں شدت سے ترقی کرتا چلا گیا ہے، جس کی بہترین مثال ڈی ایچ لارنس کی تصانیف ہیں۔

۱۱۔ بیسویں صدی کے سائنس دانوں نے فطرت کے مشینی تصور کو کاری ضرب لگائی، بلکہ بعضے سائنس دانوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ مستحکم اور مستقل قوانینِ فطرت کا کوئی وجود نہیں۔ یہ صورتِ حال سرسیّد کے خواب و خیال میں بھی نہ آئی تھی۔

۱۲۔ بیسویں صدی کے سائنس دان یا فلسفی حتمی طور سے یہ نہیں بتا سکتے کہ فطرت کیا چیز ہے۔ لیکن آج کل کے مغربی ادب اور معاشرے میں فطرت کی پوجا ہمیشہ کی طرح جاری ہے، بلکہ شاید پہلے سے بھی زیادہ بڑھ گئی ہے۔ اس کی شہادت میں تازہ ترین فلموں، گانوں اور ناولوں وغیرہ پر ایک نظر ڈالنا کافی ہے۔

حواشی:

(۱) ”ہندوستان پر ایک کتاب“، ص ۳۲۰۔

A Book of India, Edited by B.N. Pandey

(۲) اِن اَدوار کی فکری تاریخ کے چند عمومی مآخذ یہ ہیں:

(a) *Coplestone*. Fredrick W.Aquinas and *A History of Philosophy* (Greek Period)

(b) Knowles, David, *The Evolution of Medieval Thought*

(c) Leff, Gordon, *Medieval Thought*

(d) Rex, Worner, *The Greek Philosophers*

(e) Russel, Bertrand, *History of Western Philosophy*

(f) Stace, W., *A Critical History of Greek Philosophy*

(g) Vignaux, Paul, *Philosophy in the Middle Ages*

(3) *Forms Traditionnelles et Cycles Cosmiques* by Rene Guenon.

(4) Ibid. (5) Ibid., p. 70.

(6) *La Grande Triade by Rene Guenon*, Gallimard, Paris, p. 95.

(7) Ibid., p. 96.

(8) From Jean Bollack, *Works of Empedocles*, translated into French.

(9) *Les Principes du Calcul Infinitesimal* by Rene Guenon, p. 31.

(10) Chapter 2, Book I, Metaphysica, by Aristotle.

(11) Chapter 3, Book IV, Metaphysica, by Aristotle.

(12) Islamic Studies by Syed Hossein Nasr, p. 39 to 43.

(13) *The Evolution of Medievál Thought*, by David Knowles, p. 12-15.

(14) Ibid., p. 16 to 32.

(15) Rene Guenon, *Forms Traditionelles et Cycles Cosmiques*..., p.69.

(۱۶) اس ضمن میں مندرجہ ذیل کتابوں سے خاص طور پر استفادہ کیا گیا ہے

(a) David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*

(b) Gordon Leff, *Medieval Thought*

(c) Paul Vignaux, *Philosophy in the Middle Ages*

(d) F.C. Coplestone, *Aquinas*

(17) David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, p.34.

(18) Ibid., p.39,43. (19) Ibid., p.48

(20) Ibid., p.48

(21) F.C. Copleston, *Aquinas Penguin Books*, p. 85-89.

(22) Ibid., p.137.

(23) Gordon Leff, *Medieval Thought*, p. 157 and 162.

(24) Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, p.322-3.

(25) Ibid., p.328.

(26) Paul Vignaux, *Philosophy in the Middle Ages*, p. 172.

(۲۷) "الزبتھ کے دور میں کائنات کا تصور"، ص ۱۶-۱۷۔

E.M.W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture*

(28) Ibid., p. 23-24. (29) Ibid., p. 78.

(30) Ibid., p. 83.

(۳۱) "مغرب کی عقلی روایت"، ص ۲۳۔

J. Bronowski and Bruce Mazlish, *The Western Intellectual Tradition*

John F. Danby, *Shakespeare's Doctrine of Nature*, p. 16.

(۳۳) اس باب میں جو مسائل اور بحثیں آئی ہیں، ان کے تفصیلی جائزہ کے لیے مندرجہ ذیل کتب دیکھیے:

(a) Theodore Spencer. *Shakespeare and the Nature of Man*

(b) R.G. Collingwood. The Idea of Nature of Man

(c) Basil Willey. *The Eighteenth-Century Background*

(d) Rene Guenon. *Man and his Becoming According to the Vedanta*

(e) *A Treasury of Science*. Edited by Harlow Shapdy. Rapport and Halen Wright

(34) J. Bronowski and Bruce Mazlish. *The Western Intellectual Tradition*

(35) Ibid., p. 264-66. (36) Ibid., p. 240-41.

(37) Ibid., p. 249. (38) Ibid., p. 224.

(39) Paul Hazard. *European Thought in the Eighteenth Century*

(40) Ibid., p. 67. (41) Ibid., p. 81.

(42) Ibid., p. 100. (43) Ibid., p. 168.

(44) Ibid., p. 186.

(۴۵) دیکھیے روسو کے ناول "ایمیل" کی شروع کی سطریں

(۴۶) رومانی تحریک کا تفصیلی جائزہ اروِنگ بیبٹ کی کتاب *Rousseau and Romanticism* اور گراہم ہف کی کتاب *The Romantics* میں ملے گا۔

(47) *The Western Intellectual Tradition*, p. 111.

(48) Ibid., p. 397.

(49) Graham Hough. *The Romantic Poets*, p. 49.

(۵۰) مِل کے نظریۂ فطرت پر تبصرہ کے لیے ص ۷۳ سے ۷۷ ملاحظہ کریں:

L.C. Knights. *Some Shakespearean Themes and An Approach to Hamlet*

(51) Sir Paul Harvey. *The Oxford Companion to English Literature*, p.774.

(۵۲) "مذہب اور سائنس"، مولانا عبدالباری ندوی، مقدمہ از ڈاکٹر محمد رضی الدین، ص ۱۸-۱۹۔

(۵۳) ایضاً، ص ۲۰-۲۱۔ (۵۴) ایضاً، ص ۲۴-۲۵۔

(۵۵) "مذہب اور سائنس" میں مولانا باری کا فٹ نوٹ ("قرآن شریف جو پوری کائنات کو "آیت اللہ" کہتا ہے کہ سائنس کو بالآخر کچھ وہی تو نہیں کہنا پڑ رہا؟" ص ۱۶۸)

(۵۶) "مذہب اور سائنس"، ص ۶۸-۱۶۹۔ (۵۷) ایضاً، ص ۲۲۴-۲۲۵۔

(58) Rene Guenon, *La Grande Triade*, p. 164-165.

(59) Ibid., p. 165.

(60) Ibid., p. 32.

(61) Ibid., p. 39-40.

(62) Ibid., p. 41-42.

(63) Ibid., p. 121.

(64) Ibid., p. 160-162.

(65) Ibid., p. 162-163.

(66) Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, p. 25.

(67) Ibid., p. 54-55.

(68) Ibid., p. 116.

(69) Ibid., p. 119.

(70) Ibid., p. 123.

(71) Ibid., p. 152.

(72) Ibid., p. 156.

(73) Ibid., p. 152.

(74) Ibid., p. 203.

(75) Ibid., Footnote of p. 204.

(76) Ibid., p. 135.

(77) Ibid., Footnote on p. 135.

(78) Ibid., p. 49.

(79) Ibid., p. 25-26.

(80) Rene Guenon, *La Grande Triade*, p. 21.

(81) Ibid., p. 22.

(۸۲) ''علم الکلام'' از مولانا محمد ادریس کاندھلوی۔

باب ششم

سرسیّد اور حالی کا نظریۂ فطرت

فطرت کی تعریف:

۱۔ ہم پہلے بتا چکے ہیں، کن عوامل کے تحت سرسید نے مغربی اثرات قبول کیے اور خصوصاً فطرت کا نیا تصور خود اخذ کیا اور ہمارے یہاں پھیلانا چاہا۔ یہاں ہمیں سرسید کی نیت سے بحث نہیں۔ ہم سیرتِ فریدیہ کے دیباچے سے ایک اقتباس برکاتی صاحب کا پیش کر چکے ہیں۔ جس میں اُنہوں نے سرسیّد کی نیت پر ہی شک کیا ہے۔ دوسری طرف مولانا محمد قاسم نانوتوی اور مولانا اشرف علی تھانوی کی شہادت موجود ہے جو کہتے ہیں کہ سرسیّد کی نیت بخیر تھی اور وہ مسلمانوں کی بھلائی چاہتے تھے، لیکن اُنہوں نے افکار میں غلط روی اختیار کی اور حدود سے تجاوز کر گئے۔

۲۔ سرسیّد نے نہ صرف اقرار کیا ہے، بلکہ اس پر فخر کیا ہے کہ وہ مغرب کے افکار ہمارے یہاں رائج کرنا چاہتے ہیں۔ خصوصاً مغرب کے نظریۂ فطرت کو۔ لیکن سرسیّد چونکہ انگریزی زبان سے ناواقف تھے اور مغربی افکار کی تاریخ سے آگاہ نہ تھے، اس لیے انہیں بالکل اندازہ نہ تھا کہ یہ نیا نظریۂ فطرت کب اور کن حالات میں اور کن کن عوامل کے تحت پیدا ہوا۔

۳۔ اسی لیے سرسیّد کے نظریۂ فطرت پر بحث کرنے سے پہلے ہم نے مشرق اور مغرب کے نظریات کا جائزہ لے کر یہ بتایا ہے کہ مشرقی روایتوں کا نظریۂ فطرت تو خیر مغرب کے نظریے سے بالکل مختلف ہے ہی، لیکن خود مغرب بھی سترہویں صدی سے پہلے اس تصور سے آگاہ نہ تھا، جس چیز کو سرسیّد مغربی تصور سمجھتے تھے۔ وہ اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں قائم ہوا۔

۴۔ سرسید کے نظریۂ فطرت کی وضاحت کرنے سے پہلے مناسب ہوگا کہ ہم اٹھارہویں اور انیسویں صدی کا مغربی نظریہ مختصر طور پر پیش کر دیں۔

پہلے اس بات کا ذکر آ چکا ہے کہ نشاۃِ ثانیہ اور اصلاحِ مذہب کی تحریک کے ساتھ ساتھ قدیم اور روایتی تصورِ فطرت، اور مابعدالطبیعیاتی علوم میں تبدیلی واقع ہونی شروع ہوگئی تھی۔ مذہب سے دلچسپی کم ہوتی چلی گئی، آزادروی کا رواج ہوگیا، اور ایک نئی قسم کی انسان پرستی شروع ہوگئی۔ گو نشاۃ ثانیہ اور اصلاح مذہب کی تحریک میں مذہبی بندشوں سے چھٹکارا پانے کا رجحان بڑھتا گیا، لیکن ابھی لادینیت کو وہ فروغ نہ ہوا جو سترہویں اور اٹھارہویں صدی میں ہوا۔ البتہ یہاں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ نشاۃِ ثانیہ اور اصلاحِ مذہب کی تحریک نے جو لادینیت اور دنیاداری کے بیج بوئے ان کی بدولت آنے والی صدیوں میں مادہ پرستی اور انسان پرستی کا ایسا ذور دورہ ہوا کہ آخرکار مذہب اور دُنیاوی معاملوں کو جدا جدا سمجھا جانے لگا اور انسان کا جو زندگی کے بارے میں مکمل اور مجموعی نظریہ تھا، وہ ٹوٹ کر رہ گیا۔

اب سترہویں صدی میں یہ کہا جانے لگا کہ سائنس کی نئی دریافتوں اور کائنات کے نئے نظریوں کو انجیل یا کسی مذہبی احکام کی رُو سے جانچنا لازم نہیں۔ فطرت کے مسائل پر کسی بھی بحث میں کتابِ مقدس کی سند پیش کرنا ضروری نہیں، بلکہ یہ کہا جانے لگا کہ بحث کا انحصار تجربہ اور مشاہدہ پر ہونا چاہیے۔ یعنی فطرت کو غیر متغیر اور اٹل ٹھہرایا گیا۔ ان خیالات سے فطرت اور سائنس کے درمیان ایک شگاف پڑ چکا تھا۔ سائنس نے اب انسان کو یہ سکھا دیا کہ دُنیا کو بے تعلق ہو کر دیکھا جائے۔ فلسفے کا نچوڑ اب کتابِ فطرت یعنی مظاہرِ دُنیا اور کائنات میں نظر آنے لگا۔ یعنی کہ وہ علامتیں جو آنکھوں کے سامنے نظر آتیں، اب ان کا تجزیہ علمِ حساب اور علمِ ہندسہ کی مخصوص زبان اور ریاضی کی زبان میں بیان کیا جانے لگا۔ رفتہ رفتہ یہ کہا جانے لگا کہ جس طرح کائنات کا وجود انجیل میں بیان ہوا ہے، درحقیقت ایسے نہیں ہوا۔ نئی دُنیاؤں کی تلاش میں نکلے تو علم کی کوئی سرحدیں قائم نہ رہیں۔ جب نئے فلسفے کے تحت شکوک بڑھے تو دہریت کی بناء پڑگئی۔ اگرچہ ہم نے

دیکھا ارسطاطالیسی علم طبیعیات اور علمِ حیات سے ہمیشہ یہ بات جھلکتی تھی کہ فطرت کسی علم ریاضی یا قطعی تعریف کی قید و بند سے آزاد ہے اور معقولات صرف ایک طرح کا ڈھانچہ یا نمونہ ہیں، جن کی بنیاد پر فطرت کی لاتعداد شکلیں درجہ بدرجہ نمودار ہوتی ہیں۔ اب فطرت کو ایک مشین کے روپ میں پیش کیا جانے لگا اور اس کو جانچنے کا وسیلہ تجربی سائنس کو بنایا گیا۔ مادی چیزوں کی خصوصیتوں پر ڈیکارٹ نے جو کچھ پیش کیا، وہ ارسطو سے لے کر عیسائی مذہب کے نظریوں تک تمام مفروضوں سے ایک زبردست انحراف تھا۔ یعنی ایک نئے میکانیکی نظریے کے تحت دُنیا کی ازسرنو تشکیل ہوئی۔ ہابس نے جو راستہ اختیار کیا، وہ تمام تر مادیت پرستی پر مبنی تھا۔ اسی فلسفی نے سترہویں صدی کی سائنس اور کائنات کے تصورات کو یکجا کر کے پیش کیا۔ علت اور معلول میں باقاعدہ اور مسلسل رشتہ ہابس ہی میں پہلی مرتبہ پایا جاتا ہے اور ہابس ہی نے موجودہ معاشرے کو توڑ کر چھوٹے چھوٹے حصوں یا ٹکڑوں میں تقسیم کر کے پھر سے سترہویں صدی کی تجرباتی سائنس کے زیرِ اثر معاشرے کا بہترین مثالی نمونہ بنانے کا نظریہ پیش کیا۔ لاک نے بھی علم کے افلاطونی نظریے پر چوٹ کرتے ہوئے کہا کہ علم حاصل کرنے کے لیے فطری یا تجرباتی طریقہ ہی صحیح طریقہ ہے اور کوئی مابعدالطبیعیاتی طریقہ نہیں۔ لاک کے خیال میں فطرت کی صحیح خصلت عقل سے ظاہر ہوتی ہے۔ وہ کہتا تھا کہ فطرت محض انسان کے بے لگام، بے قابو اور وحشیانہ جذبات کا نام نہیں۔ ''فطری حالت'' کا ایک قانون ہے، جس پر وہ پابند ہے اور وہ قانون عقل کا قانون ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ جیسے فطرت یا کائنات میں ایسے قوانین موجود ہیں، جو گرتی ہوئی چیزوں پر اور ان کی رفتار پر عائد ہوتے ہیں، اسی طرح انسانی معاشرے میں ایسے قوانینِ فطرت ہیں جن کے تحت معاشرہ قائم رہتا ہے۔

اسی طرح نیوٹن نے جو کائناتی نظریہ قائم کیا، اس میں مابعدالطبیعیاتی فکر کو کوئی دخل نہیں۔ بلکہ نیوٹن پہلا مفکر تھا، جسے مابعدالطبیعیاتی حقیقتوں سے کوئی رابطہ نہ تھا۔ اس طرح نیوٹن نے تجرباتی نظریے کو فروغ دے کر ارسطو کے ان اصولوں سے علیحدگی اختیار کی جن کی بنا پر ارسطو کا کہنا تھا کہ فطرت کو چند بین اصولوں سے سمجھا جا سکتا ہے۔ نتیجہ یہ

ہوا کہ سولہویں صدی میں فطرت اور انسان میں جو کشمکش نمایاں ہو چکی تھی، وہ سترہویں صدی کے شروع میں شدت پکڑ گئی۔ مجموعی طور پر تسلیم کردہ عیسائی نظریہ انسان و کائنات میں انسان کے عالی مرتبہ ہونے اور ساتھ ہی ذلیل ہونے میں ایک بنیادی کشمکش تھی۔ آپس میں متعلقہ کائناتی فطری اور سیاسی نظام جو کہ الزبتھن دَور میں ایک ہی نقشہ اور ایک ہی خاکے میں ڈھلے ہوئے تھے، ان میں شک کا شگاف پڑنے لگا۔ کوپرنیکس کائناتی تصور پر چوٹ کر چکا تھا، مونتین فطری نظام کے تصور پر شک و شبہ کر چکا تھا، اور میکیاولی کے سامنے رائج سیاسی نظام کوئی وقعت نہ رکھتا تھا۔ ان خیالات کے نتائج بہت گہرے اور دیرپا تھے۔ جس بطلیموسی نظام کے ڈھانچے پر ساری عمارت بنائی گئی تھی، اسے ڈھا کر سورج کو مرکز میں ڈالا گیا۔ نتیجے میں ہماری دُنیا ایک چھوٹا سا کرہ نظر آنے لگی جو وسیع تر کائنات میں اپنی اہمیت کھو چکی تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ ہر شخص آزاد اور خود کو یگانہ سمجھنے لگا تو تمام قائم شدہ رشتے اور نسبتیں ٹوٹ گئیں اور پرانی قدریں پائمال ہونے لگیں۔ اس طرح ایک نئے قسم کا انسان نمودار ہوا، جو اپنے سے پہلے والے انسان سے ہر علاقہ منقطع کرنے پر مُصر تھا۔

سترہویں صدی میں جو نیا کائناتی تصور قائم ہوا ہے اور ایک نئے انسان نے جنم لیا تو اس کے نتیجے میں انسان کے رجحانات اسے مادہ پرستی کی طرف راغب کرتے چلے گئے۔ اٹھارہویں صدی میں ہم پر یہ واضح ہوتا ہے کہ فطرت پرستی کی بنیادیں سترہویں صدی میں رکھی گئی تھیں، ان سے نکلنے والی تحریکیں، نظریے اور مفروضے ہمیں بینتھم کی افادیت پسندی، والٹیر کی ''خداپرستی''، مونٹس کیو کی مذہب سے فراریت، اور پھر روسو اور ورڈز ورتھ کے توسط سے رومانی تحریک میں ملتے ہیں۔ اٹھارہویں صدی کے دیگر نمایاں رجحانات ہر شخص، ہر شے اور ہر چیز پر تنقید اور تضحیک کی لت، عقل اور معلومات عامہ پر زور، خدا کے خوف میں تخفیف، سائنس پر بڑھتا ہوا انحصار، وحی اور روحانی معاملات سے بددلی، ''خداپرستی''، لادینیت اور بالآخر ایک فطری مذہب کی تلاش ہیں۔ آخرکار اخلاقیات پر زور بڑھتا گیا اور مابعدالطبیعیاتی علوم ختم ہو گئے۔ یہاں یہ بات

ذہن نشین کرنی مفید ہو گی کہ اٹھارہویں صدی ہی کے خیالات، رجحانات، نظریے اور مفروضے تھے، جس کے پس منظر میں راجہ رام موہن رائے، سرسید اور حالی نے اپنے مذہبی، سیاسی، اخلاقی، علمی، ادبی، تعلیمی اور معاشرتی پروگرام کی بنیاد رکھی۔

اٹھارہویں صدی میں اور جو نمایاں اثرات اور رجحانات تھے، ان میں میانہ روی، عقل اور تعلیم پر زور، نئی اور مثالی دُنیاؤں کی تلاش، تمام فلسفے کی بنیاد عقل اور استدلال پر رکھنا، بجائے قبل تجربی تصورات سے آگے بڑھنے کے نظریۂ حیات کا آلۂ کار صرف تخیلی طریقے کو بتانا شامل ہیں۔ اس طرح تمام روحانی اور الہامی منابع کو خشک کر دیا گیا۔ عقل اور معجزہ دو متضاد چیزیں ٹھہریں اور روایت کو ٹھکرایا گیا۔ شرک اور انکار کا چرچا بھی زوروں پر تھا۔ ہر شخص چاہتا تھا کہ کسی نہ کسی طرح زندگی آسائش اور آرام سے گزرے اور محنت اور کاوش سے کوئی سروکار نہ ہو۔ یہ خیال بھی زور پکڑ گیا کہ مذہب کی بنیاد اخلاقی قانون پر رکھی گئی ہے۔ جب اس قسم کے رجحانات نے زور پکڑا تو خدا پرست (Deists) وجود میں آئے جن کے لیے خدا ایک سادہ اور غیر پیچیدہ ہستی سے زیادہ کچھ نہ تھا۔ جس نے کائنات کی تشکیل تو کی، لیکن چند ضابطوں کے تحت اسے اپنے حال پر ایک مشین کی مانند چھوڑ دیا اور خود انسان اور کائنات کے عوامل سے دستبردار ہو گیا۔ کلیسا اور ریاست کے معاملات جدا ہوتے چلے گئے۔ آزاد خیالی کا دور دورہ ہو گیا۔ اس طرح ایک "فطری مذہب" کی بنا پڑی، جس کی بنیاد اٹھارہویں صدی کے لوگوں نے چند آسان، اور سادہ اصولوں پر رکھنی چاہی۔ فطرت کے بارے میں تفکر اور سوچ بچار ان کے فطری مذہب میں ایک اہم جزو تھا۔ وہ فطرت یا کائنات کو تعجب اور حیرت سے دیکھتے تھے اور اس کی وسعت سے مرعوب ہوتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ دُنیا ایک پل میں نہیں بنی بلکہ بتدریج اور رفتہ رفتہ وجود میں آئی ہے۔ (اس نظریے کو انیسویں صدی میں ڈارون نے باضابطہ طور پر بعد میں پیش کیا)۔ اس طرح مادہ پرستی ہی کو ذریعۂ نجات سمجھا گیا۔ اور رفتہ رفتہ مادہ پرستی ہی کا دوسرا نام سچائی رکھا جانے لگا۔ یہ تھے چند رجحانات جنہیں سرسیّد نے بلاتکلف بلکہ گرمجوشی سے اپنایا اور اُنہیں معاشرے میں اور اسلام میں سمونا چاہا، لیکن

چونکہ اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے، اس لیے اسلام میں ایسے نظریے، ضابطے اور مفروضوں کی کوئی جگہ نہ تھی۔

۵۔ اب آیئے سرسیّد کے نظریۂ فطرت کی طرف۔ یاد رہے کہ شروع میں سرسیّد نے فطرت کا لفظ استعمال نہیں کیا، بلکہ "خدا کی قدرت" کا نام لیا۔ ایسے بیانات پر نہ تو کوئی شرعی اعتراض ہو سکتا ہے اور نہ ان کے کسی مخالف کو اعتراض کی گنجائش ہے۔

"اسی طرح یہ سب کرے کواکب کے مع ہماری زمین کے خدا تعالیٰ نے اپنی قدرتِ کاملہ سے ایک وسعت میں بکھیر دیئے ہیں جو اپنی اپنی جگہ میں ہیں، ان سب کے بیچ میں آفتاب ہے اور وہ سب اس کے گرد پھرتے ہیں۔ اور نہیں معلوم کہ ایسے ایسے آفتاب اور کتنے ہیں اور کتنے ستارے ان کے ساتھ ہیں جو اس کے گرد پھرتے ہیں۔ جو اس کے گرد پھرتے ہوں گے، کیونکہ خدا تعالیٰ کی قدرت اور صنعت بے انتہا ہے۔"(۱)

۶۔ اس کے بعد سرسیّد نے "خدا کی قدرت" والے فقرے کو مختصر کر کے صرف "قدرت" کہنا شروع کر دیا اور ساتھ ہی ساتھ "قانونِ قدرت" کا بھی ذکر کرنا شروع کیا۔ پھر اس بات پر بھی اصرار کیا کہ کائنات کا خالق تو خدا ہے۔ لیکن خالق نے اپنی بنائی ہوئی کائنات میں چند ایسے قانون رکھ دیئے ہیں، جو نہ بدلے ہیں، نہ بدلیں گے۔ گویا اس طرح اُنہوں نے خدا کے اختیار کو محدود کر دیا ہے۔ علاوہ ازیں اُنہوں نے اس بات پر بھی زور دیا کہ ان قوانین کو انسان خود اپنی عقل کے ذریعے سے دریافت کر سکتا ہے۔ لیکن یہ دریافت بتدریج ہو گی۔ اس طرح ایک طرف تو اُنہوں نے وحی کو غیر ضروری قرار دیا۔ دوسری طرف معلومات کو علم کے مساوی کر دیا۔ یہ وہ مغالطے ہیں جنہیں بیسویں صدی میں خود مغرب کی سائنس نے توڑ دیا ہے۔ سرسیّد کی خوش فہمی اس چھوٹے سے اقتباس میں دیکھیے:

"ہاں یہ سچ ہے کہ قانونِ قدرت پر غور اور فکر کرنے سے وہ صحیح اخلاق جو انسان کی طبیعت کو ایسی حالت پر کر دیں جو کبھی دھوکہ نہ دے، دریافت ہو سکتے ہیں۔ مگر کب؟ جبکہ انسانی معلومات کو ایک کافی ترقی اور قوانینِ قدرت پر اور ان مختلف

قوانین کے اسرار پر جو اس کے بانی نے انسان میں رکھے ہیں، ایک معتدبہ آگاہی حاصل ہو۔"(۲)

آگے چل کر سرسید نے نیکی اور عبادت کرنے کے پرانے یا نئے اصول بیان کیے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اگلے زمانے کے مسلمان خوفِ خدا اور بہشت و حور کے لالچ میں نیکی یا بدی کرنے پر آمادہ ہوتے تھے۔ ان کے خیال میں اب لوگ اس لیے نیکی کرتے ہیں کہ "نیچر کا مقتضا ہی یہی ہے۔

"قدیم اصول یہ ہے کہ نیکی یا عبادت حور وقصور و بہشت کے ملنے اور دوزخ کے عذاب سے بچنے کے لیے یا خدا کی رضامندی کے لیے اور دوزخ کے عذاب سے بچنے کے لیے یا خدا کی رضامندی کے لیے اور اس کی خفگی سے بچنے کے لیے کرنی چاہیے۔

جدید اصول یہ ہے کہ ہمارے نیچر کا مقتضا ہی یہی ہے کہ ہم کو نیک ہونا چاہیے۔

گر مدارِ دین بہ استدلال بدے
فخر رازی رازدارِ دیں بدے!"(۳)

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا جدید زمانے میں نیچر بدل گئی ہے کہ گذشتہ اصولوں کے مسلمان وہ "فطرت" نہ رکھتے تھے جو کہ دورِ حاضر کے مسلمان میں پائی جاتی ہے؟ یہاں یہ سمجھنا چاہیے کہ انسان کے روّیے کا دارومدار اس کے اختیار پر ہے نہ کہ اس کی فطرت پر۔ پھر لطف کی بات یہ ہے کہ فارسی کے مندرجہ بالا شعر سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ دینِ اسلام کا دارومدار استدلال پر نہیں جبکہ خود خام استدلال پر تکیہ کرتے ہیں۔ غرض جہاں "نیچر" یا "فطرت" کے لفظ کو استعمال کیا ہے، وہاں اس کے متعدد مفہوم نکلتے ہیں، حتیٰ کہ "فطرت کے کوئی متعین یا مستقل معنی سرسیّد کی تحریروں میں نہیں ملتے۔ پھر سرسیّد نے دین اللہ اور فطرت اللہ کو مساوی یا ایک ہی چیز قرار دیا ہے۔ جبکہ دین اللہ خدا تعالیٰ کے عطا کیے ہوئے، اس روحانی اور جامع ضابطہ اور عقائد کو کہا جا سکتا ہے جسے ہم اسلام کے نام سے تعبیر کرتے ہیں جبکہ فطرت اللہ کی اصطلاح اللہ تعالیٰ کی قدرت کی

طرف ہی اشارہ ہو سکتا ہے جو کلی، غیر مشروط اور ہر لحاظ سے غیر محدود ہے۔

> ''اس زمانہ کے مسلمانوں نے بھی جو دین اللہ اور فطرت اللہ کے ایک معنی سمجھتے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ٹھیٹ اسلام نیچر کے مطابق ہے۔ اس دشوار گزار راستہ میں قدم رکھا ہے اور اس آرٹیکل میں ہمارا مقصود خدا کے وجود پر ان نیچریوں کی دلیلوں کا بیان کرنا ہے۔''(۴)

یہاں سرسید نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ ''ٹھیٹ اسلام'' کو ''نیچر کے مطابق'' سمجھنے کا دعویٰ ایک ''دشوار گزار راستہ'' ہے، حالانکہ اگر اسلام اور انسان کی فطرت ہم آہنگ ہے۔ تو پھر دشواری کے کیا معنی؟ بس اگر فطرتِ انسانی اور اسلام لازم وملزوم ہیں تو پھر ''نیچریوں کی دلیلوں'' کو پیش کرنے سے کیا حاصل؟

ایک اور جگہ سرسید فرماتے ہیں کہ ''ہمارا یقین کامل ہے کہ ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کبھی مختلف نہیں ہو سکتے۔ گو ہم نے اپنے نفسِ علم سے کبھی ورڈ کے معنی غلط سمجھے ہوں۔''(۵) اس طرح سرسید نے اللہ تعالیٰ کے احکامات، قرآن اور شریعت کو مظاہرِ کائنات اور موجوداتِ عالم کا مساوی ٹھہرایا۔ یہاں وہی چیز جھلکتی ہے، جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ یعنی سرسید نے خدا کی قدرت یا قادرِ مطلق ہونے کی جگہ قدرت کو مظاہرِ قدرت بنا دیا۔ اور اس طرح مادہ پرستی اور دُنیاداری کی ترغیب دی۔

۷۔ پھر سرسید نے ''قدرت'' کا لفظ چھوڑ کر انگریزی کا لفظ ''نیچر'' استعمال کرنا شروع کیا، جس کا ترجمہ اُنہوں نے ''فطرت'' کیا۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، یہ ترجمہ سرے سے غلط ہے۔ سرسید کے ذہن میں ''نیچر'' یا ''فطرت'' کے دو مفہوم ہیں۔ ایک تو نظامِ کائنات، دوسرے انسان کی ماہیت۔ ان دونوں معنوں میں عربی زبان کی کتابوں میں آج تک لفظ ''طبیعت'' استعمال ہوتا ہے۔ سرسید نے صرف غلط ترجمے پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ قرآن شریف میں جہاں کہیں لفظ ''فطرت'' یا ''خلق'' آیا تھا، اس کی تفسیر اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے مغربی فلسفے کی روشنی میں کی۔

> ''اسلام نے جن چیزوں کو اچھا یا برا بتایا ہے، وہ وہی ہیں جو فطرت کی رو سے اچھی یا بری ہیں۔ پس وہ بری چیزوں سے بچنے کی، ان کو یقینی برا مان کر اور اچھی

چیزوں کے حاصل کرنے کی، ان کو یقینی اچھا جان کر کوشش کرتے ہیں اور بحیث مسلمان اور سچے تابعدار سچی شریعت کے ہوتے ہیں، گناہ بھی کرتے ہیں اور گنہگار بھی ہوتے ہیں، مگر دغاباز اور مکار اور ریاکار نہیں ہوتے۔''(۶)

مندرجہ بالا اقتباس سے پتہ چلتا ہے کہ سرسیّد کی نظر میں نیچری کی تعریف کیا ہے۔ یہاں دو مسئلے کھڑے ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اسلام کے احکامات اور واجبات جو کہ اپنی رو سے واضح اور صریح ہیں، اُنہیں ''فطرت'' سے ہم آہنگ اور وابستہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو نہ صرف غلط ہے، بلکہ غیر ضروری بھی۔ اسلام کے وجود یا پرچار کے لیے کسی خارجی کمک یا سہارے کی ضرورت نہ پہلے تھی، نہ اب ہے اور نہ کبھی آئندہ ہوگی۔ دوسرے یہ کہ مندرجہ بالا عبارت میں سرسیّد نے مذہب کو اخلاقیات سے گڈمڈ کر دیا ہے جس کا کوئی جواز نہیں۔

چونکہ سرسیّد اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے مغربی افکار کی تقلید کر رہے تھے۔ اس لیے ''نیچر'' کے ساتھ ساتھ ''عقل'' اور ''علت و معلول'' کا دخل بھی ضروری تھا۔ یہ بھی اُنہوں نے کیا۔ چنانچہ کہتے ہیں:

''ان کی دلیل یہ ہے کہ لاء آف نیچر یعنی قانونِ قدرت و آئینِ فطرت کی رُو سے تمام موجوداتِ عالم میں جہاں تک کہ انسان کو رسائی ہوئی ہے، ایک سلسلہ علت و معلول کا نہایت استحکام سے پایا جاتا ہے۔ جو شے موجود ہے، وہ کسی علت کی معلول نہیں اور پھر وہ علت کسی دوسری علت کی معلول ہے۔ اور یہ سلسلہ اسی طرح پر چلا جاتا ہے اور ایسے سلسلہ کا نیچر کی رُو سے کسی علۃ العلل پر ختم ہونا ضرور ہے۔ جس کا ثبوت خود لاء آف نیچر سے پایا جاتا ہے اور وہ لاء آف نیچر یہ ہیں:

(۱) علت و معلول کے وجود میں خواہ خارجی ہوں یا ذہنی، تقدم و تاخر لازمی ہے، یعنی علت مقدم ہوگی۔ اور معلول اس کے بعد۔

(۲) معلول کا وجود بغیر وجودِ علت کے نہیں ہوتا۔

(۳) جب تک علت موجود بالفعل نہ ہو، معلول بھی موجود بالفعل نہ ہوگا۔

(۴) علت و معلول کے سلسلہ کو اپنے وجود کے لیے امتداد یعنی زمانہ لازمی ہے،

جس کے سبب سے علت و معلول پر تقدم و تاخر یا قبلیت و بعدیت کا اطلاق فی الذہن یا فی الخارج ہوتا ہے۔

(۵) علت و معلول کے سلسلہ غیر متناہی کو اپنے وجود کے لیے امتداد یعنی زمانہ بھی غیر متناہی لازم ہے۔

(٦) غیر متناہی، متناہی میں نہیں سما سکتا۔ یہ تمام لاء آف نیچر ہیں جو بیان ہوئے ہیں۔" (۷)

اوّل تو سرسیّد نے سترہویں اور اٹھارہویں صدی کے مغربی اثرات کے تحت جو نظریے اخذ کیے، ان میں عقل پرستی، علت و معلول کے رشتے پر انحصار، فطرت پرستی اور پھر قانونِ فطرت کا تصور شامل ہیں۔ جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں، ہابس نے پہلی مرتبہ علت و معلول کے رشتے کو باضابطہ طور پر پیش کیا۔ مندرجہ بالا اقتباس میں سرسیّد نے جو "ایک سلسلۂ علت و معلول" کا ذکر کیا ہے، وہ اسی مغربی فلسفے کے زیرِ اثر کیا ہے جو سرسیّد کے زمانے اور اس سے ایک آدھ صدی قبل یورپ میں رائج تھا۔ اب آگے چل کر سرسیّد فرماتے ہیں کہ "ایسے سلسلہ کا نیچر کی رُو سے کسی علت العلل پر ختم ہونا ضرور ہے۔" یہاں نیچر کی حسبِ معمول چونکہ کوئی وضاحت نہیں اور کوئی معنی کا بھی تعین نہیں، اس لیے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ "ایسے سلسلے کا نیچر کی رُو سے" تو نہیں بلکہ عقل کی رُو سے ختم ہونا لازم آتا ہو تو ہو، ورنہ نہیں۔ علاوہ ازیں سرسیّد نے جو چھ لاء آف نیچر گنوائے ہیں، وہ دراصل لاء آف نیچر تو نہیں بلکہ عقل کی رُو سے "لاء" یا ضابطے ہو سکتے ہیں۔

اگر سرسیّد کو مغربی افکار کی تاریخ سے آگاہی حاصل ہوتی تو اُنہیں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے تھا کہ اٹھارہویں صدی کے وسط میں ہیوم جیسا مشہور فلسفی علت و معلول کے سلسلے کی جڑ کھود چکا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ فطرت میں علت و معلول کے جو قانون ہم دریافت کرتے ہیں، وہ لازمی نہیں کہ فطرت میں موجود ہوں، بلکہ ایسے قوانین محض ہمارے ذہن کی اختراع ہیں، اور ان کی حیثیت مفروضے سے زیادہ نہیں۔ ہیوم کا یہ فلسفہ مغرب کے بعض حلقوں میں مقبول ہو چکا تھا، مگر سرسیّد کو اس کا قطعاً احساس نہ تھا۔

۸۔ جب بعض لوگوں نے سرسید کے افکار کو قبول کرنا شروع کر دیا اور ان کے مقلدوں کا ایک گروہ پیدا ہو گیا تو علماء نے ان کی غلط تفسیروں پر اعتراض شروع کیا، معترضین یہ کہتے تھے کہ سرسیّد اسلام سے الگ ایک مذہب ایجاد کر رہے ہیں۔ مخالفین نے سرسیّد اور ان کے مقلدوں کو ''نیچری'' کہنا شروع کیا۔ سرسید نے یہ لقب بڑے فخر کے ساتھ قبول کر لیا۔ اب وہ ''نیچر'' کے ساتھ ساتھ ''نیچری'' کی بھی حمایت اور مداخلت کرنے لگے۔ سرسیّد کہتے ہیں کہ ''ایک فرانسیسی عالم نے لکھا ہے کہ کوئی پیغمبر محمد رسول اللہ ﷺ سے زیادہ صاف گو نہیں ہوا۔ جس نے نہ کسی معجزے کا بہانہ کیا، نہ کسی ایسی بات کا دعویٰ کیا جو انسان کے نیچر سے باہر ہو۔''

''اگر نیچری ہونے میں بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ موجوداتِ عالم اور ان کے باہمی تعلقات پر اور ان تعلقات سے جو نتائج حقہ پیدا ہوتے ہیں، ان پر غور و فکر کی جاوے اور ان کی دلالت اور ہدایت سے ان کے صانع کا یقین کیا جاوے کیونکہ موجودات کی صنعت، اس کے صانع پر دلالت کرتی ہے اور جس قدر زیادہ اور کامل علم صنائع کا ہوتا ہے، اسی قدر صانع کی معرفت کامل ہوتی ہے، تو شرع میں نیچری ہونے کی ہدایت ہے۔''(۸)

جیسے جیسے وقت گزرتا گیا اور سرسیّد کے خلاف مخالفت نے اور زور پکڑا تو اُنہوں نے لفظ ''نیچری'' کو بھی اپنے نظریوں میں نیا درجہ دیا۔ اور اس کی وضاحت اور تعریف میں سرگرداں رہنے لگے۔ اوپر دیئے ہوئے اقتباس میں بھی اُنہوں نے ''نیچری'' کی تعریف کی ہے۔ یہاں دیکھنا یہ ہے کہ کیا ہمیں محمد رسول اللہ ﷺ کے کردار اور ان کی ذات اور خیالات کی پاکی کے لیے کسی فرانسیسی عالم کی سند کی ضرورت ہے؟ دراصل سرسیّد کا دھیان کسی روحانی علم، مابعدالطبیعیاتی یا روایتی علوم کی طرف نہ جاتا تھا، بلکہ وہ جدید مغربی سائنس اور یورپ کی اخلاقیات یا معاشرتی علوم کی طرف راغب رہتے تھے۔ اگر مندرجہ بالا اقتباس کی رُو سے سرسیّد کی بات مان لی جائے تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ گویا سب سے بڑے ہادی تو سائنسدان ہوئے۔

اب مندرجہ ذیل اقتباس کو لیجیے جہاں سرسیّد نے نیچری کی تعریف کی ہے،

جہاں ان کے اپنے عقائد کی بھی تشریح ہو جاتی ہے۔ یوں تو جابجا سرسید نے نیچر اور نیچری کو سمجھانے کی کوشش کی ہے، لیکن ہم چند اقتباس اس لیے پیش کر رہے ہیں، تا کہ سرسید کی زبانی ان کی تحریروں سے ان کے خیالات اور عقائد کا بہتر پتہ چل سکے۔

''مگر اس زمانے میں ایک اور فرقہ پیدا ہوا، جو اپنے تئیں بحیثیت مسلمان کہلاتا ہے اور طبیعیات عالم سے خدا کے ہونے اور اس کی وحدانیت اور اس کی تمام صفات کمال پر استدلال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ طریقہ استدلال خود خدا نے ہم کو بتایا ہے۔ قرآن مجید انہی استدلالوں سے بھرا ہوا ہے۔ کبھی خدا اپنے ہونے پر شہد کی مکھیوں میں شہد بنانے کی طبیعت کا ہونا بتاتا ہے۔ کہیں پرندوں کے ہوا پر اڑنے کو دکھاتا ہے۔ کہیں جہازوں اور کشتیوں کے پانی پر چلنے کی تمثیل دیتا ہے۔ کہیں گائے بھینس کے خون اور پیٹ کے گوبر سے سفید دودھ اور خوشگوار غذا کے نکلنے کو دکھاتا ہے، دن ہونے اور رات آنے اور رات جانے، دن آنے سے نصیحت دیتا ہے۔ چاند، سورج، ستاروں سے عظمت دکھاتا ہے، کہیں بادلوں کے چلنے اور مینہ برسنے، گل پھول اور مختلف مزے کے میوں کے پیدا ہونے کو یاد دلاتا ہے کہ اسی میں نشانیاں ہیں سمجھنے والوں کو۔ پھر اپنی وحدانیت پر استدلال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر دو خدا ہوتے سوائے ایک کے تو یہ تمام کارخانہ درہم برہم ہو جاتا۔ اس بنا پر وہ کہتے ہیں کہ طبیعات عالم سے خدائے واحد کے جاننے کا سبق خود خدا نے ہم کو دیا ہے۔'' (۹)

اس اقتباس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ نہ صرف سترہویں اور اٹھارہویں صدی کے خیالات ہیں۔ بلکہ سرسید نے اس فطرت پرستی کا مظاہرہ کیا ہے، جس سے انیسویں صدی کے انگریزی شعرا مثلاً ورڈزورتھ اور بائرن وغیرہ متاثر تھے۔ قرآن مجید میں تو واضح احکامات ہیں جن کی متعدد اور مستند تفسیریں موجود ہیں اور احادیث میں تمام ہدایتیں درج ہیں۔ کسی خارجی اثر یا استدلال کی ضرورت نہیں جس میں موجودات عالم یا ستاروں اور سیاروں کو دیکھ کر ہی ہم ایمان لائیں۔ مادی دُنیا، پرند، چرند، درخت، پھول، دریا یا پہاڑ وغیرہ اللہ تعالیٰ کی کائنات کے حصے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے وجود، دینِ اسلام اور شریعت کا دارومدار کسی پھول پتے کے وجود سے براہِ راست ثابت نہیں ہوتا۔

ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جس طرح سرسیّد کے یہاں اللہ کی قدرت، قدرت، قانون قدرت، طبیعت، فطرت اور نیچر کے الفاظ بغیر موقع محل یا مفہوم کے لحاظ کو خاطر میں رکھ کر استعمال کیے گئے ہیں۔ اسی طرح جنہوں نے سرسیّد اور ان کے نظریۂ فطرت یا نیچر پر تبصرہ کیا ہے، ان لوگوں نے بھی ان الفاظ کے ادل بدل کے استعمال کو بغیر کسی تامل کے جا و بیجا استعمال کیا ہے۔ مندرجہ ذیل اقتباس ''سرسیّد کے یہاں نیچر کا مفہوم'' کے عنوان سے جو پروفیسر عمر الدین نے اپنے مضمون ''سرسیّد کا نیا مذہبی طرزِ فکر'' میں لکھا ہے، لیا گیا ہے:

سرسیّد کے ہاں ''نیچر'' کا مفہوم:

''سرسیّد نیچر کو حقائق موجودات یا اصول نظامِ کائنات کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ سارے عالم میں واقعات ایک نظم اور ضابطہ سے رونما ہو رہے ہیں۔ ہر چیز مقررہ قوانین پر عمل کر رہی ہے اور ان ہی کے مطابق اس کے خواص و افعال کا ظہور ہوتا ہے۔ آگ جلا رہی ہے اور جلانے پر مجبور ہے۔ برف ٹھنڈ پیدا کرتی ہے اور ایسا کرنا اس کے لیے ناگزیر ہے، ہوائیں چلتی ہیں، دریا بہتے ہیں، پودے اُگتے ہیں، بچے پیدا ہوتے ہیں، بوڑھے ہوتے ہیں اور مر جاتے ہیں۔ یہ سب کچھ ضابطہ اور قانون کے مطابق ہو رہا ہے۔ اسی قانون، ضابطہ اور اصول کا نام نیچر ہے۔ یہ قانون اور ضابطہ جس طرح خارجی مظاہر کائنات پر حکمران ہے، اسی طرح انسانی زندگی کی ترقی اور صحت مندی بھی قوانینِ قدرت ہی کی تابع ہے۔ اگر ایک مالی کسی باغ کی رکھوالی میں ان قوانین کو نظرانداز کر دے، اور اس طرح حرارت، روشنی، پانی اور غذا پودوں کو مہیا نہ کرے، جس طرح ان کی نیچر متقاضی ہے، تو وہ مرجھا کر رہ جائیں گے۔ اسی طرح اگر کوئی انسانی سوسائٹی نیچر کی مقتضیات کا لحاظ نہ کرے گی، تو نتیجہ تنزل، پستی اور ہلاکت کے سوا کچھ نہ ہوگا۔

غرض نیچر سے سرسیّد کی مراد ایک تو خارجی کائنات اور اس کے قوانین ہیں اور دوسرے انسانی زندگی اور اس کے ضابطے۔ خارجی نیچر اور انسانی نیچر (یا فطرت) میں مکمل ہم آہنگی ہے، یا یوں کہنا چاہیے کہ ایک ہی قانون ہے جو دونوں میں جاری و

ساری ہے۔ یہ قانون خود سے نہیں آ گیا، اللہ کا بنایا ہوا ہے۔ اس کے مقرر کیے ہوئے ضابطے ہیں جن کے مطابق خارجی نیچر اور انسانی نیچر دونوں عمل پیرا ہیں یا دوسرے الفاظ میں نیچر وہ قوت ہے جو خدا نے اپنی مرضی اور ارادہ سے ہر چیز میں ودیعت کر رکھی ہے یا وہ ایک قانون ہے، جس کا ظہور ہمیں خارجی کائنات اور حیات انسانی دونوں میں نظر آتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ کہنا درست ہوگا کہ اللہ کی نیچر (یا قوانین) کائنات کی نیچر (یا طبیعت) اور انسان کی نیچر (یا فطرت) میں مکمل ہم آہنگی بلکہ گہری یگانگت ہے۔

سرسید کا یہ پختہ عقیدہ ہے کہ نیچر کے یہ قوانین اور ضابطے اس قدر مستحکم ہیں کہ ان کو کوئی توڑ نہیں سکتا۔ اللہ خود بھی ان کو نہیں توڑتا۔ قرآن میں ارشاد ہے۔ **ولن تجد لسنة الله تبديلا**۔ ایک دوسری جگہ ارشاد فرمایا ہے **لاتبديل لخلق الله** (اللہ کی خلقت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔)

چونکہ یہ نیچر کے قوانین بھی اللہ کے بنائے ہوئے ہیں اور اسلام بھی اللہ کا مقرر کیا ہوا سچا دین ہے، اس لیے دونوں میں موافقت اور ہم آہنگی ہونا لازمی ہے۔ اسلام کا کوئی حکم اور شریعت کا کوئی قانون مقتضیاتِ فطرت کے خلاف نہیں ہو سکتا۔

اسلام نے جن باتوں کو اچھا بتایا ہے، وہ وہی ہیں، جو فی نفسہٖ اچھی ہیں، یا جو نیچر کی رُو سے اچھی ہیں۔ جن باتوں کو اس نے برا کہا ہے، وہ وہی ہیں جو فی نفسہٖ بری ہیں یعنی نیچر کی رو سے بری ہیں۔

اس طرح سرسید اسلام اور فطرت کی ہم آہنگی اور یگانگت کے قائل ہیں، وہ توحید، رسالت، وحی اور تمام عقائد و احکامِ اسلام کو نیچر ہی کی بنا پر ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ ملائکہ اور شیطان وغیرہ کو نیچرل قوتوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ ہے ان کا مطلب اس دعویٰ سے کہ **الاسلام هو الفطرة والفطرة هي الاسلام**۔

اپنی تائید میں وہ قرآنی آیات سے استدلال کرتے ہیں، جہاں کہا گیا ہے ''سیدھا کرو اپنا منہ خالص دین کی طرف جو اللہ کی فطرت ہے جس پر لوگوں کو پیدا کیا ہے۔'' (سورۃ روم) شاہ ولی اللہ نے بھی ابنِ عباس کے حوالہ سے فطرت اللہ کا ترجمہ دینِ خدا کیا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ہم نیچر یا اس کے قوانین کیونکر جان سکتے ہیں۔ سرسید

اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اللہ نے ہمیں عقل دی ہے، عقل ہی کے ذریعہ سے ہم قوانینِ قدرت کو معلوم کرتے ہیں، عقل ہی ہمیں فطرتِ انسانی کے ضابطوں سے آگاہ کرتی ہے۔ غرض عقل اور نیچر میں ایک ہم آہنگی ہے۔ چونکہ اسلام اور نیچر میں مکمل مطابقت ہے، اس لیے اسلام اور عقل میں مطابقت ہونا بھی ضروری ہے۔ یہ سرسید کا دوسرا اہم دعویٰ ہے کہ اسلام مطابقِ عقل ہے۔

آیئے ذرا تفصیل سے نظر ڈالیں کہ عقل سے سرسید کی مراد کیا ہے؟"(۱۰)

پروفیسر عمرالدین نے کائنات میں قوانین اور ضابطوں کا پہلے ذکر کیا ہے اور پھر ان مقررہ قوانین کو بغیر کسی دلیل کو پیش کیے ہوئے نیچر کے مترادف ٹھہرایا۔ آگے چل کر نیچر کے قانون کا اطلاق انسانی زندگی پر بھی بتایا۔ اس تحریر میں قوانینِ قدرت کا بھی ذکر ہے۔ خارجی نیچر اور انسانی نیچر (فطرت) میں مکمل ہم آہنگی بتائی ہے۔ اور آخر میں نیچر اور عقل کے درمیان بھی ہم آہنگی بتائی ہے۔ جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے، ان تمام الفاظ یعنی قدرت، فطرت، طبیعت اور نیچر کا استعمال ہم معنی سمجھ کر کیا گیا ہے، جیسا کہ اس مقالے میں پہلے ذکر کیا گیا ہے۔ یہ تمام الفاظ نہ تو ہم قبیل ہیں نہ ہم معنی۔ اس طرح سرسید کی تحریروں سے ان کے نظریۂ فطرت کے بارے میں وضاحت کی جگہ ایک الجھاؤ پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ بھی ہم نے دیکھ لیا کہ اگر قدرت اور فطرت کے مفہوم کی تلاش میں ہم نکلیں تو عقل تک بات پہنچتی ہے اور اس عقل نے اکثر ہم کو بھول میں ڈالا ہے اور بھٹکایا ہے۔

اسلام کے بارے میں کہتے ہیں کہ:

"مذہب اسلام ان بندشوں کو توڑنے کو آیا تھا جو فطرت یا نیچر پر لوگوں نے باندھی تھیں۔ وہ کوئی نئی بندش نیچر یا خدا کے دین پر باندھنے نہیں آیا۔ اس نے قیدیوں کی بیڑیوں کو توڑا ہے اور کوئی نئی بیڑی یا ہتھکڑی نہیں ڈالی ہے۔ اس نے پورا حق آزادی کا فطرت، نیچر کے مطابق لوگوں کو دیا ہے اور کسی کو ان کا دین بلکہ خدا کا دین بتایا ہے۔"(۱۱)

اس عبارت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی فطرت کوئی مستقل درجہ یا

حالت نہیں رکھتی چونکہ وہ لوگوں کی بندشوں کا شکار ہوئی۔ اگر ایسا ہے تو پھر یا تو فطرت ارتقائی نظریے کے تحت تغیر پذیر ہوتی ہے یا پھر فطرت بذات خود کوئی اہمیت نہیں رکھتی بلکہ اسلام دین آخر ہے۔ پھر سرسید نیچر کی ستائش اور اس کی ہمہ گیر ظاہری شکلوں سے مرعوب اور متاثر ہو کر کہتے ہیں کہ:

''کسی نے خدا کو اور کسی طرح نہیں جانا۔ اگر جانا ہو تو نیچر ہی سے جانا۔ موسیٰ نے رب ارنی کے جواب میں کیا سنا ''لن ترانی ولکن انظر الی الجبل''۔ پہاڑ پر کیا تھا؟ وہی نیچر کا قانون قدرت کا نمونہ تھا۔ خود خدا بھی اپنے آپ کو پہچنوا نہیں بتا سکا اور جو بتایا، تو نیچر ہی کو بتلایا۔'' (۱۲)

سرسید کے مندرجہ بالا بیان سے وحی کے انکار کا پتہ چلتا ہے۔ کہیں اللہ تعالیٰ اور انبیاء علیہم السلام کا درجہ نیچر کے تحت قرار پاتا ہے۔ مندرجہ ذیل اقتباس ملاحظہ ہو:

''نیچری اس وقت بھی پکاریں گے کہ بہشت میں جانا نہ یہودی ہونے پر موقوف ہے، نہ عیسائی ہونے پر، نہ وہابی ہونے پر موقوف ہے نہ اور کچھ ہونے پر، بلکہ یہ ہے کہ ''من اسلم وجهه لله وهو محسن فله اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون''۔ پھر دیکھیے ان کی یہ صدا سنی جاتی ہے یا نہیں۔ ہم کو تو یقین ہے کہ ضرور سنی جاوے گی۔ اگر سنی گئی تو پھر نیچریوں ہی کی بدولت سب کا بیڑا پار ہے۔'' (۱۳)

الغرض سرسید نظریہ فطرت، قدرت، قانونِ قدرت اور نیچر کا سہارا لیے بغیر ذرا بھی آگے نہ بڑھ سکے۔ ایک اور مثال پیش ہے جہاں سرسید کے نیچریت پر فخر کرنے کا پتہ چلتا ہے:

''ان ہی عالموں میں ایسے لوگ بھی ہیں کہ اُنہوں نے جس قدر زیادہ نیچر کی اور اس کے قوانین کی تحقیقات کی، اسی قدر اس کو ایسی ترتیب اور ایسی مناسبت اور ایسے نظام سے پایا، جس سے وہ حیران رہ گئے اور اُنہوں نے یقین کیا کہ یہ سب چیزیں آپ ہی آپ ایسی عمدگی سے نہیں ہو سکتیں۔ بے شک ان کو کسی بڑے کاریگر نے سمجھ بوجھ کر بنایا ہے۔ اُنہوں نے اس علة العلل کا جس کی یہ سب چیزیں معلول

ہیں یا نیچر کے قوانین بتانے والے کا یا ان سب چیزوں کے پیدا کرنے والے کا، یا
اس کا جس کو ہم تم خدا کہتے ہیں، اقرار کیا اور ٹھیک وہی رستہ چلے جو" اور کلدانیان"
کے رہنے والے ایک نوجوان نے جس کو ابراہیمؑ کہتے ہیں، اختیار کیا تھا۔ یہی لوگ
مذہبی خیال سے نیچرلسٹ ہیں۔ وہ خود بھی مقدس ہیں اور وہ لفظ بھی مقدس ہے۔ اسی
لیے میں نے اس کو مقدس کہا اور نیچرلسٹ ہونا اپنا فخر سمجھا اور یہ کہا کہ "اگر کوئی اس
مقدس لفظ کو بری نیت سے استعمال کرتا ہے، وہ جانے اور اس کا دین ایمان۔" (۱۴)

(۹) اپنی بات کی پچ میں اُنہوں نے خدا تک کو نیچری بنا دیا:

"ہم کو "حضرات نیچریہ" کہتے ہیں۔ ہم تو نہ ان کے کہنے سے برا مانتے
ہیں نہ ان کی نیت میں برائی لگاتے ہیں بلکہ ان کا احسان مانتے ہیں کہ سچ بات کہتے
ہیں اور جس مذہب کو خدا نے اپنا مذہب بتایا ہے، نہایت نیک نیتی سے اسی مذہب کی
طرف ہم کو منسوب کرتے ہیں۔ خدا کہتا ہے۔ "**فاقم وجھک للدین حنیفا فطرۃ
اللہ التی فطر الناس علیھا لاتبدیل لخلق اللہ ذالک الدین القیم ولکن
اکثر الناس لایعلمون۔** (سورہ الروم)

"سیدھا کر اپنا منہ خالص دین کے لیے جو نیچر خدا کا ہے، جس پر لوگوں کو
بنایا ہے، خدا کی پیدائش میں کچھ تبدیلی نہیں ہے، یہی مستحکم دین ہے، لیکن اکثر لوگ
نہیں جانتے۔"

"شاہ ولی اللہ صاحب نے، صاحب تفسیر ابن عباسؓ نے "فطرت اللہ" کا
ترجمہ دین خدا کیا ہے، پس جو ہمارے خدا کا مذہب ہے، وہی ہمارا مذہب ہے۔ خدا نہ
ہندو ہے، نہ عرفی مسلمان، نہ مقلد، نہ لامذہب، نہ یہودی، نہ عیسائی وہ تو پکا چھٹا ہوا
نیچری ہے۔ وہ خود اپنے کو نیچری کہتا ہے۔ پھر اگر ہم بھی نیچری ہیں تو اس سے زیادہ
ہم کو کیا فخر ہے۔" (۱۵)

کہا جاتا ہے کہ سرسید نے اپنا نظریۂ فطرت اور اس سے متعلقہ تمام تصورات
اس لیے اپنائے تاکہ مغربی تصورات کے چیلنج کا سامنا ہو سکے۔ مثلاً بی۔اے ڈار صاحب
فرماتے ہیں کہ "سرسید کے سامنے اہم ترین مسئلہ علاوہ عیسوی بحثوں کے یہ تھا کہ کس طرح مادہ
پرستی سے لبریز نیچرازم کا مقابلہ کیا جائے جو کہ مغرب کی ایمانی اور روحانی قدروں کی بیخ کنی کر رہا

تھا۔"(۱۶) اس اقتباس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ خود مغرب میں لادینیت اور مادہ پرستی کی وجہ سے انیسویں صدی میں ایک ہیجان برپا تھا تو اب سرسیّد انہیں مغرب پرستوں کے اصولوں کو کیوں کر اسلام میں لانے کے کوشاں رہے، اس کا کوئی معقول جواب نہیں ملتا۔ کچھ لوگ یہ بھی کہتے تھے کہ اسلام کے اصولِ فقہ میں فرسودگی کے آثار نمودار ہونے لگے تھے۔ اور ان میں سختی زیادہ تھی۔ دراصل اس قسم کے تمام خیالات مغرب کی رومانی روح اور آزادہ روی کی تحریکوں کے زیرِ اثر پیدا ہوئے۔ مثلاً یہ کہ جس حدیث کو چاہا قبول کیا اور جسے چاہا چھوڑ دیا۔ سرسیّد جب ابن رشد اور معتزلہ کا حوالہ دیتے ہیں تو وہ یہ نہیں سمجھتے کہ معتزلہ اور ابنِ رشد کی عقلیت مغربی "عقلیت" سے الگ چیز ہے۔ اس عقلیت نے ارسطو کو چھوڑ دیا تھا۔ ڈار صاحب اور دیگر سرسیّد کے مداح یہ نہیں سمجھتے کہ امام غزالی اور شاہ ولی اللہ جس "عقلیت" یا (Rationality) کا ذکر کرتے ہیں، وہ آج کل کی "عقلیت" سے مختلف تھی۔ سرسیّد کے یہاں دلائل میں جو کمزوریاں پائی جاتی ہیں، وہ ان کی تعلیم مکمل نہ ہونے کی وجہ سے وجود میں آئیں۔

ڈار صاحب سرسیّد کے نظریہ فطرت کے بارے میں کہتے ہیں کہ سرسیّد "فطرت کو انیسویں صدی کے سائنس دان کی طرح تعبیر کرتے تھے۔ یعنی کائنات کا ایک جامع اور مانع نظام (Closed System) جو چند میکانیکی اور طبیعیاتی اصولوں کے تحت وجود رکھتا ہے، جس میں ہر حرکت اور فعل مستقل اور یکساں طور پر قائم ہے۔"(۱۷) یہی وہ فطرت کے مغربی تصورات ہیں جن کی بناء پر جمال الدین افغانی نے سرسیّد کو دہریہ قرار دیا۔ ڈار صاحب فرماتے ہیں کہ "دراصل سرسیّد کی نیچریت سطحی تھی تاکہ نوتعلیم یافتہ طالب علموں کی توجہ حاصل کریں تاکہ وہ کسی تعصب کا شکار نہ ہوں۔"(۱۸) اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ سرسیّد نے نئی نسل کو راہِ راست پر لانے کے لیے، "ایک ڈرامہ" گھڑ رکھا ہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے سرسیّد اس بات پر مُصر تھے کہ روایت اور سند کے برعکس تمام تر انحصار عقل پر ہونا چاہیے۔ سرسیّد شاید یہ بھول گئے کہ قرآن شریف نے تو ایمان بالغیب کا مطالبہ کیا ہے۔

قوانینِ فطرت کو سرسید اٹل اور قطعی بتاتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ اب (نعوذ باللہ) خدا تعالیٰ بھی انہیں تبدیل نہیں کر سکتا۔ اس لیے ان کے یہاں دُعا کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ اس طرح ان کی نظر میں جزا و سزا کا خدا کی مرضی پر نہیں بلکہ اعمال اور ان کی فطرت پر انحصار ہے۔

سرسید کو یقین تھا کہ انسان کائنات کے کیمیائی عوامل کے تحت پیدا ہوا ہے۔

مغربی افکار کی تاریخ سے سرسید کی واقفیت تو خیر محدود تھی ہی اور ان کے افکار کی سمجھ اور بھی کمزور تھی، لیکن حالی نے تو ان افکار سے واقف ہونے کی اتنی کوشش بھی نہیں کی جتنی سرسید نے کی تھی۔ اُنہوں نے پوری طرح سرسید کی تحریروں پر تکیہ کیا اور اُنہی کے خیالات کو دہراتے رہے۔ اسی لیے حالی نے "فطرت" یا "نیچر" کی تعریف متعین کرنے کی ذرا بھی کوشش نہیں کی۔ ان کی تصانیف میں صرف چند جملے ملتے ہیں جہاں فطرت کا ذکر ایک تصور کی حیثیت سے کیا گیا ہے۔ "نیچر" اور "نیچریت" کی تبلیغ کے معاملے میں حالی کا اصلی کام یہ ہے کہ سرسید کے خیالات کو مختصراً دہرانے کے بعد اُنہوں نے زندگی کے مختلف شعبوں کو "نیچر" کے معیار سے جانچنے کی کوشش کی ہے۔

بہرحال جس حد تک اُنہوں نے "فطرت" کا تصور پیش کیا ہے، اس کے چند نمونے پیش کیے جاتے ہیں۔ عام طور پر اپنی تحریروں میں اُنہوں نے فطرت کو ظاہری دُنیا میں دیکھا اور قدرت کے "خوفناک ظہوروں" کا ذکر کیا ہے، جیسے کہ ذیل کے دو اقتباسات سے پتہ چلتا ہے:

"جب کسی بات کا سبب سمجھ میں نہ آیا، فوراً وہم اور تصور نے اپنا عمل کیا اور آخر وہم کا غلبہ ایسا خطرناک ہوگا کہ سمجھ مغلوب ہوگئی اور اعتدال جاتا رہا۔ یونان میں چونکہ نیچر خوفناک اور بہت چھپی ہوئی نہ تھی۔ اس سبب سے وہاں انسان کے دل پر خوف کم غالب ہوا اور لوگ خیال پرست کم ہوئے۔ طبیعی اسباب کے دریافت کرنے پر توجہ ہوئی اور علمِ طبیعی ایک چیز قرار پایا۔ اور انسان کو رفتہ رفتہ اپنی قوت اور اقتدار کا علم ہوتا گیا اور وہ ایسی دلیری سے واقعات کی تحقیقات کرنے لگا کہ اس قسم کی جرأت ان ملکوں میں ہرگز نہیں ہوسکتی جہاں آزادی نیچر کے دباؤ سے مظلوم ہو رہی ہے اور جہاں

ایسے واقعات پیدا ہوتے رہتے ہیں جو سمجھ میں نہیں آ سکتے۔"(۱۹)

"ایشیا میں اوہام کا غلبہ مذہب کے سبب سے نہیں، بلکہ قدرت کے خوفناک ظہوروں کے سبب سے انسان کے دل میں پیدا ہوا ہے۔"(۲۰)

دراصل حالی نے نظریہ فطرت کو کسی روحانی، سیاسی، معاشی یا معاشرتی پیرائے میں نہیں دیکھا بلکہ بعینہ سرسید کے مقلد رہے۔ حالی نے تو سرسید کے پیش کردہ نظریہ فطرت میں کوئی ترمیم، تشریح یا وضاحت بھی نہیں کی۔ واقعہ یہ ہے کہ مولانا حالی کلیتہ سرسید ہی کے الفاظ اور اصطلاحات کے مرہون منت رہے:

"باوجود اس اندیشے کے، جو ان کو انگریزی تعلیم سے اسلام کے حق میں تھا، ان کو اس بات کا بھی یقین تھا کہ خالص اسلام جس کو وہ ٹھیٹ اسلام کہتے تھے اور جو ان کے نزدیک حالت موجودہ میں صرف قرآن مجید میں منحصر تھا، اس کو انگریزی تعلیم سے وہ صدمہ ہرگز نہیں پہنچ سکتا جو یورپ اور امریکہ میں عیسائی مذہب کو پہنچا ہے۔ ان کو معلوم تھا کہ مغربی تعلیم سے جو ایک عام یقین ایجوکیٹڈ (تعلیم یافتہ) نوجوانوں کے دل پر نقش ہو جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ دُنیا میں کوئی امر لا، آف نیچر یعنی قانون فطرت کے خلاف وقوع میں نہیں آتا، اور اس لیے جو چیز وہ مذہب میں ایسی پاتے ہیں جو قانون فطرت کے خلاف معلوم ہوتی ہے، اس پر یقین نہیں کرتے۔ سرسید کو بھی اس اصول پر ایسا ہی یقین تھا اور اسی کے ساتھ یہ بھی یقین تھا کہ قرآن میں کوئی بات ایسی نہیں ہے جو حقیقتاً قانونِ فطرت کے خلاف ہو۔ مگر ان کا قول تھا کہ قرآن چونکہ کافہ انام کی ہدایت کے لیے نازل ہوا ہے، اس لیے اس کا طرز بیان ایسا واقع ہوا ہے کہ ادنیٰ سے ادنیٰ امی اور جاہل سے لے کر اعلیٰ سے اعلیٰ درجے کی عالم اور حکیم تک سب اپنی اپنی سمجھ کے موافق اس سے ہدایت پاتے ہیں۔ پس گو اس کی ظواہر آیات سے اکثر موقعوں پر عام ذہنوں میں فوق العادت امور کا واقع ہونا سمجھا جاتا ہے، مگر جب آیتوں پر تعمقِ نظر کے ساتھ غور کیا جاتا ہے، تو ان میں کوئی بات عادتِ الٰہی یا قانونِ فطرت کے خلاف نہیں معلوم ہوتی۔"(۲۱)

"جس طرح سرسید کے اور اکثر کام سب سے نرالے اور اچھوتے تھے، اسی طرح اس تفسیر کا بھی سب سے نرالا کام تھا۔ تیرہ سو برس میں کسی مسلمان نے قرآن کی

تفسیر اس اصول پر نہیں لکھی کہ قرآن میں کوئی بات قانون فطرت کے خلاف نہیں ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ جس کتاب کی نسبت یہ یقین کیا جائے کہ وہ سرتاسر خدا کا کلام ہے۔ اس کی سچائی کا اس سے بہتر کوئی معیار نہیں ہو سکتا کہ اس میں کوئی بیان درحقیقت قانونِ فطرت کے خلاف نہ ہو۔" (۲۳)

البتہ مولانا حالی نے اگر کہیں فطرت کے نظریے کا ذرا تفصیلاً جائزہ لیا تو وہ نیچرل شاعری میں اس کے اثر کو دیکھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ حالی نے فطرت کی شاعری میں محض غزل کی طرح کی بے اعتنائی اور مظاہر دُنیا خصوصاً پرند، چرند، پہاڑ، گلہری وغیرہ پر نظمیں لکھنے ہی کو فطرت کا نام دیا۔ بہرحال اس کا مفصل جائزہ اگلے حصّے میں ہم پیش کریں گے۔

تصورِ فطرت کا استعمال:

فطرت کیا چیز ہے اور اس کا کون سا تصور صحیح ہے، یہ خالص علمی بحث ہے، جس سے عام لوگوں کو دلچسپی نہیں ہو سکتی۔ لیکن یہ بحث ان کے لیے اس وقت اہم بن جاتی ہے، جب کسی مخصوص تصور فطرت کا دخل زندگی کے معاملات میں ہونے لگے۔ حقیقت یہ ہے کہ خالص علمی بحث سے تو سرسید کو بھی دلچسپی نہ تھی۔ مسلمانوں کی خیرخواہی کی غرض سے وہ مسلمانوں کے طرزِ فکر اور طرزِ زندگی کو بدلنا چاہتے تھے۔ اور اُنہوں نے یہ پہلے سے طے کر لیا تھا کہ مسلمانوں کی فلاح مغرب کی پیروی میں ہے۔ مغرب کی تہذیب میں انہیں سب سے اہم اور نمایاں چیز سائنس نظر آتی تھی، جس کی بدولت مغرب نے مسلمانوں پر برتری حاصل کی تھی۔ چونکہ مغربی سائنس ایک خاص طریقہ کار اختیار کرنے کی بدولت پیدا ہوا تھا۔ اس لیے سرسید کو یہ خیال پیدا ہوا کہ اگر مسلمان اپنے افکار میں بھی یہی طریقۂ کار اختیار کر لیں اور اپنی زندگی کے ہر شعبہ میں اسی پر عمل کریں تو وہ موجودہ پستی سے نکل سکتے ہیں۔ اُنہیں فطرت کی تحقیق سے کوئی علمی دلچسپی نہ تھی۔ اسی لیے اُنہوں نے فطرت کا نیا تصور مُعین کرنے کی کوشش کی، اور یہ تصور یورپ سے مستعار لیتے ہوئے الفاظ کے معنی تک پر غور کرنے کی بھی ضرورت نہ سمجھے۔ چنانچہ اپنے

مضمون ''الدلیل والبرہان'' (۲۳) (۱۳۱۲ھ) میں اپنے بنیادی اصول گنواتے ہوئے کہتے ہیں۔'' الفطری — یہ لفظ ہم نے قرآن مجید سے اخذ کیا ہے جہاں خدا نے فرمایا ہے **فطرة الله التی فطر الناس علیها**۔ فطرت کا ٹھیک ترجمہ انگریزی میں نیچر ہے۔'' یہ ترجمہ سرسیّد نے خود ایجاد کیا ہے۔ وہ اچھی طرح جانتے تھے کہ ہمارے پرانے فلسفے میں نیچر کے لیے طبیعت کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور یہی لفظ ایران اور عرب ممالک میں آج تک استعمال ہو رہا ہے، اور بعض جگہ خود سرسیّد نے بھی استعمال کیا ہے۔ لیکن انہیں تو یہ ثابت کر کے دِکھانا تھا کہ سائنس کے طریقہ کار کی سند قرآن شریف میں موجود ہے۔ لہٰذا اس آیت کی تفسیر میں پرانے مفسروں نے جو کچھ لکھا ہے اسے یک قلم نظرانداز کر کے اُنہوں نے بغیر کسی دلیل کے یہ فیصلہ کر دیا کہ فطرت کا ترجمہ انگریزی میں نیچر ہے۔ اور نیچر یا فطرت پر بحث کیے بغیر اگلے ہی جملے میں سائنس کے طریقۂ کار کی تبلیغ پر آ گئے، اور اپنے نتیجے کا اعلان کر دیا۔

''پس نیچرل سائنس کی ترقی اور تحقیقات اور دلائل یقینیہ سے جو امور ثابت ہوئے ہیں، وہ سب اوّلیات میں داخل ہیں کیونکہ وہ سب تجربہ یا مشاہدہ بالتکریر یا مشاہدہ بالآیات پر مبنی ہے۔'' اس عبارت میں سب سے دلچسپ لفظ ''پس'' ہے کیونکہ دلیل دیے بغیر نتیجہ نکالا گیا ہے۔ اسی عبارت سے واضح ہو جاتا ہے کہ سرسیّد کا اصل مقصد مشاہدے پر مبنی طریقِ کار کی ترویج تھا اور لفظ فطرت اُنہوں نے محض ایک اشتہاری نعرے کے طور پر استعمال کیا تھا۔ مثلاً کہتے ہیں ''نیچر جس کو خدا نے فطرت کہا، اسلام کا دوسرا نام ہے۔ اسلام ایسا سیدھا سادہ بے کھسر (کذا) وسیع مذہب ہے کہ لامذہبی بھی جو لوگوں نے اپنے خیال میں سمجھ رکھی ہے۔ درحقیقت اسلام ہی کا ایک نام ہے... وہی لامذہبی ہوگی اور وہی عین اسلام ہے اور وہی عین نیچر اور عین فطرت۔'' (۲۴) یہ عبارت نہ صرف واضح فکر بلکہ معنی سے ہی خالی ہے۔ اگر لامذہبی اور اسلام مترادف ہیں تو دو الگ لفظ استعمال کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ دراصل سرسیّد فطرت کے مفہوم کا تعین کرنے کے بجائے، محض ایک لفظ کی تکرار سے پڑھنے والے کے ذہن کو معطل کرنا چاہتے تھے۔ یہی رنگ

اس عبارت میں دیکھیے: ''طبیعیوں یا نیچریوں یا فطرتیوں، یہ تینوں لفظ ہم معنی ہیں۔ پہلے لفظ کو حکما، فلاسفر اور عربی دان نے استعمال کیا ہے، دوسرے لفظ کو علما انگریزی دان نے اور تیسرے لفظ کو قرآن مجید میں خدائے عزوجل جلالہ نے۔'' (۲۵) یہ عبارت اس بات کا ثبوت ہے کہ سرسیّد اس بات سے واقف تھے کہ ہمارے یہاں نیچر کے لیے لفظ طبیعت استعمال کیا گیا ہے، مگر اپنے مقاصد کے پیشِ نظر وہ جان بوجھ کر اس لفظ سے بچ رہے تھے، کیونکہ اُنھیں تو مسلمانوں کو یہ سمجھانا تھا کہ میں قرآن شریف سے سند لایا ہوں۔ ان کا طریقہ کار تو اشتہاروں کا سا ہے، جن میں چند لفظ ایک دوسرے کے برابر رکھ کر ایک جھوٹا جذباتی تاثر پیدا کیا جاتا ہے۔ مثلاً اگلے ہی صفحے پر لکھتے ہیں: ''یہ وہ لوگ ہیں جو اگلے زمانے میں حکمائے الٰہیین اور اس زمانے میں نیچرین یا ٹھیٹ مسلمان یا ٹھیٹ اسلام کے پیرو کہے جا سکتے ہیں۔'' (۲۶)

ان معاملات میں سرسیّد کے فکر اور اسلوب کا یہی رنگ ہے لیکن جہاں کوئی واضح اصول قائم کرتے ہیں، وہاں بھی اپنے اصول سے خود ہی پھر جاتے ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں ''نیچرل سائنس کا موضوع اشیاء موجودہ کی علت حدوث کو بتلانا ہے کہ پانی کیونکر بن گیا اور بادل کیونکر آ گیا اور مذہب کا موضوع ان اشیا کی علت خلق کا بتانا ہے یا جاننا ہے کہ مادہ کس نے پیدا کیا۔ اور اس میں وہ خواص کس نے پیدا کیے۔ پس دو چیزیں جن کا موضوع مختلف ہے، ان کو ایک دوسرے کے مقابل یا متضاد قرار دینا، کیسی نادانی ہے۔ بلکہ جس امر سے مذہب کو بحث ہے، اس سے نیچرل سائنس کو بحث ہی نہیں۔'' (۲۷) اس اصول کے مطابق تو سرسیّد کو سائنس اور مذہب کے معاملات میں دو الگ طریقۂ کار اختیار کرنے چاہئیں، لیکن اپنے قائم کیے ہوئے اصول سے انحراف کرتے ہوئے اُنھوں نے پورے دین کو سائنس کے طریق کار کا تابع کر دیا۔ اور اس سلسلے میں ایسا رویہ اختیار کیا کہ بارہ سو سال کے عرصہ میں مسلمانوں نے جو علوم پیدا کیے تھے، ان سب سے انکار کر دیا۔ سرسیّد کے بہت گہرے دوست محسن الملک نے اُنھیں اس بات کی طرف توجہ بھی دِلائی تھی اور لکھا تھا: ''آپ نے مسلمان مفسروں کو تو خوب گالیاں دیں اور برا بھلا کہا اور یہودیوں کا مقلد بتایا، مگر آپ نے خود زمانے کے لامذہبوں کی باتوں پر ایسا یقین کر لیا کہ ان کو مسائل محققہ، صحیحہ، یقینیہ قرار دے کر تمام آیتوں کو قرآن میں نازل کر دیا۔'' (۲۸)

مگر سرسیّد نے اپنے دوستوں کی بھی نہ سنی اور مغرب سے مستعار لیے ہوئے تصورِ فطرت کو فکر کے ہر شعبے میں زندگی کے ہر معاملے میں آخری معیار قرار دے کر اس کی رُو سے مسلمانوں کے علوم اور معاشرت پر تنقید شروع کر دی۔ اس معیار کا استعمال اُنہوں نے تفسیر میں بھی کیا، فقہ میں بھی اور معاشرتی اور ادبی مسائل میں بھی۔ اگر یہ بحث محض علمی ہوتی تو شاید چند عالموں کے سوا اور کوئی دلچسپی نہ لیتا۔ مگر چونکہ سرسیّد کا اندازِ فکر زندگی کے ہر شعبے کو متاثر کر رہا تھا، اسی لیے مخالفت اور موافقت کا ایک طوفان اُٹھ کھڑا ہوا۔

یہاں ہم اس بات کا جائزہ لیں گے کہ سرسیّد نے اپنے تصورِ فطرت کو کہاں کہاں اور کس طرح استعمال کیا ہے۔ ہم یہ بات پھر یاد دلانا چاہتے ہیں کہ سرسیّد کا اصل مقصد سائنس کے طریق کار یعنی ''مشاہدہ'' کی ترویج تھا، جسے وہ عموماً عقل کے نام سے بھی موسوم کرتے تھے۔

تفسیر اور فقہ (سرسیّد کے ہاں):

مسلمانوں کا اندازِ فکر بدلنے کے لیے انہیں یہ باور کرانا لازمی تھا کہ سرسیّد کی ''نئی روشنی'' اسلام کے منافی نہیں ہے۔ اس لیے سرسیّد نے اپنا تصورِ فطرت اور اس کے لوازمات سب سے زیادہ تفسیر کے ضمن میں استعمال کیے۔ اُنہوں نے نہ صرف ایک نئی تفسیر لکھی بلکہ اپنی تبلیغی مہم کا آغاز ہی اس طرح کیا کہ اپنے مضامین میں قرآنی آیات کے ایسے مطلب بیان کرنے شروع کیے جو معروف و مقبول معانی کے خلاف تھے۔ اس مہم کا محرک یہ احساس تھا کہ اب علوم کہیں سے کہیں پہنچ گئے ہیں، اور ان نئے علوم کی روشنی میں قرآن شریف کو نئے طریقے سے پڑھنا چاہیے۔ اس نئی تفسیر میں سرسیّد کا یہ مقصد بھی تھا کہ اس کی بدولت مسلمان مغربی خیالات کو قبول کر کے ترقی کی راہ پر گامزن ہو جائیں گے۔ دوسرا محرک یہ تھا کہ بعض مغربی مصنف اسلام پر حملے کر رہے تھے اور سرسیّد نہایت خلوص کے ساتھ ان کا جواب دینا اور اسلام کی مدافعت کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے اُنہوں نے چاہا کہ اسلام کی حقانیت مغربی مفکروں کے بنیادی اصولوں کے مطابق ثابت کی

جائے۔

بے شبہ یہ مقصد قابلِ تحسین تھا، مگر اسے پورا کرنے کے لیے سرسید نے سمجھا کہ اب تک مفسرین نے جس طرح قرآن شریف کو سمجھا ہے، اسے رد کیا جائے، چنانچہ اس معرکے میں ان کا پہلا قدم یہ تھا کہ تقلید کے اصول کو ترک کیا جائے اور سلف کی پیروی سے نجات حاصل کی جائے۔(۲۹)

مگر اس کے بعد بھی یہ مشکل باقی رہ گئی کہ جن حقائق سے سرسید انکار کرنا چاہتے تھے، ان کا اثبات حدیث سے ہوتا تھا۔ لہٰذا دوسرا قدم انہوں نے یہ اٹھایا کہ حدیث کے ظاہری مفہوم و معانی ہی سے انکار کر دیا۔ چنانچہ کہتے ہیں: ''تمام علمائے حدیث اس بات پر متفق ہیں کہ کل حدیثیں بالمعنی روایت کی گئی ہیں، نہ باللفظ۔ اس لیے الفاظ حدیث اس اخیر راوی کے متصور ہوتے ہیں، جن سے اس نے روایت کی... اس لیے اس باب میں حدیثوں اور سیر کی روایتوں سے بحث کرنا ہمارے نزدیک محض فضول اور بے فائدہ ہے۔''(۳۰)

ان کا یہ موقف درست نہیں تھا، کیونکہ جو حدیثیں متواتر ہیں، ان کے بارے میں تو ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ الفاظ راوی کے نہیں، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہیں۔ البتہ محدثین نے احتیاط اور ادب کی رُو سے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ حدیث نقل کرنے کے بعد وہ یہ فقرہ لکھ دیتے ہیں: ''او کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔'' مگر اس فقرے سے یہ مطلب نکالنا کہ حدیثیں قابلِ اعتماد نہیں، درست نہیں ہے۔ آخر قرآن شریف بھی تو ہم تک راویوں ہی کے ذریعے پہنچا ہے☆۔ مزے کی بات یہ ہے کہ جس حدیث کو سرسید اپنے لیے مفید مطلب پاتے ہیں، اسے بے کھٹکے نقل کرتے ہیں۔ اس بارے میں اُنہوں نے یہ قاعدہ مقرر کیا ہے کہ ''حدیثوں پر استدلال کرنے میں لازم ہے کہ علاوہ دیگر اصولِ صحیح حدیث درایتاً بھی اس پر نظر ڈالی جائے کہ از روئے درایت بھی صحیح ہے کہ نہیں۔''(۳۱) یہاں درایت کے معنی سرسید کی عادت کے مطابق

☆ یہ یاد رہنا چاہیے کہ قرآن مجید آنحضرت ﷺ کی حیات طیبہ ہی میں ''مدون کتاب'' کی صورت میں موجود تھا۔ صحیح بات یہ ہے کہ اگر فاضل مؤلف یہاں نظریہ فطرت میں قرآن و حدیث اور فقہ کی بحث نہ کرتے تو اچھا ہوتا۔ (رشید احمد)

یہ ہیں کہ صرف وہی چیز درست ہے جو انیسویں صدی کی سائنس کے لیے قابل قبول ہے۔

تیسرا قدم یہ ہے کہ صرف قرآن شریف کو قابل استناد مانا جائے۔ یہاں بھی سرسید کے لیے یہ مشکل باقی رہتی ہے کہ قرآن شریف میں فرشتوں، جنوں اور معجزوں وغیرہ کا ذکر آیا ہے۔ جنہیں انیسویں صدی کی سائنس قبول نہیں کرتی۔ اس مشکل کو حل کرنے کا طریقہ انہوں نے یہ نکالا کہ اپنی تفسیری مہم کا بنیادی اصول یہ قرار دیا کہ قرآن شریف کلام الٰہی ہے، اور کلام الٰہی خلاف واقع نہیں ہو سکتا۔(۳۲) چنانچہ کہتے ہیں کہ

''ہمارا یقین ہے کہ قرآن مجید حقیقت امور کے مطابق ہے، کیونکہ وہ ''ورڈ آف گاڈ'' اور بالکل ''ورک آف گاڈ'' اس کے مطابق ہے... جہاں تک ہمارے علوم کی ترقی ہوتی جاوے گی اور اس ترقی یافتہ علوم کے مطابق ہم اس پر غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ اس کے الفاظ اس لحاظ سے بھی مطابق حقیقت کے ہیں... ہم کو معلوم ہوگا کہ جو معنی ہم نے قرار دیئے تھے، وہ ہمارے علم کا نقصان تھا۔ قرآن مجید ہر ایک نقصان سے بری تھا۔''(۳۶)

اس بیان میں دو مغالطے ہیں۔ کلامِ الٰہی واقعہ اور حقیقت کے مطابق تو ضرور ہوگا، لیکن حقیقت کے بھی بہت سے درجے ہیں اور ہر حقیقت کے دریافت کرنے کے طریقے بھی الگ ہیں۔ جن آلات کے ذریعے ہم حشرات الارض کا مشاہدہ کر سکتے ہیں، ان کے ذریعے فرشتوں کا مشاہدہ نہیں کر سکتے۔ لیکن سرسیّد اپنی ضد میں یہ بدیہی حقیقت نظرانداز کر گئے۔ جہاں تک ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کا تعلق ہے، ہم مغربی فلسفے پر بحث کرتے ہوئے بتا چکے ہیں کہ یہ تصور کب اور کیوں پیدا ہوا اور اس میں کیا کمزوریاں تھیں۔ ورڈ آف گاڈ میں تو خدا اپنے چند اصول انسان کی ہدایت کے لیے بتاتا ہے۔ لیکن ورک آف گاڈ یعنی طبعی کائنات خود نہیں بولتی، بلکہ نہ تو انسان اپنی بساط کے مطابق اس کے تمام عوامل کا احاطہ کر سکتے ہیں اور نہ یہ اصول قطعی ہوتے ہیں، جیسے کہ سائنس کے اصول روز بدلتے ہیں اور خود سرسیّد کو بھی اس کا احساس تھا۔ ورڈ آف گاڈ اور ورک آف گاڈ میں مطابقت ڈھونڈنے کے معنی تو یہ ہوئے کہ کلامِ الٰہی کو عقلِ انسانی کا

تابع کر دیا جائے، جیسا کہ سرسید نے کیا بھی ہے۔ مگر سرسید کا کمال یہ ہے کہ ایک طرف تو کہتے ہیں کہ "انسان نے ان چیزوں کے تجربے سے جو خدا نے پیدا کی ہیں، اس کی مخلوق کے قانونِ فطرت کو معلوم کیا ہے اور بے شبہ وہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس نے مخلوقات کے قانون فطرت کو دریافت کر لیا ہے۔" (۳۴) اور دوسری طرف اگلے صفحے پر ہی دعویٰ کرتے ہیں کہ "قرآن مجید میں کوئی ایسا امر نہیں ہے، جو قانونِ فطرت کے برخلاف ہو۔" (۳۵) اس طرح سرسید اجتماعِ ضدین کے مرتکب ہو رہے ہیں، اور اپنے مخالفین تو کیا، محسن الملک جیسے دوستوں کے سمجھانے کے باوجود اپنی غلطی تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ اور کلامِ الٰہی کو علانیہ انیسویں صدی کی سائنس کا محکوم بنا دیتے ہیں۔ اس سے زیادہ کھلا ہوا اعلان کیا ہوگا کہ "اب ہمارے سامنے دو چیزیں موجود ہیں: (الف) ورک آف گاڈ یعنی خدا کے کام، (ب) ورڈ آف گاڈ یعنی خدا کا کلام یعنی قرآن مجید، اور ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کبھی مختلف نہیں ہو سکتے۔ اگر مختلف ہوں تو ورک آف گاڈ تو موجود ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا اور اس لیے ورڈ آف گاڈ جس کو کہا جاتا ہے، اس کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے۔ نعوذ باللہ منھا۔ اس لیے ضروری ہے کہ دونوں متحد ہوں۔" (۳۶) یہاں سرسید نے صاف صاف کہا ہے کہ ورک آف گاڈ کو ورڈ آف گاڈ یعنی قرآن مجید پر فوقیت حاصل ہے، اور وہ سائنس کے اصولوں سے دستبردار ہونے کو تیار نہیں۔

ان دو انگریزی اصطلاحوں کے ساتھ ساتھ سرسید نے اُنہی کے دو مترادف فقرے اور استعمال کیے ہیں اور آیات کی تفسیر میں اُنہیں بار بار استعمال کیا ہے۔ لکھتے ہیں: "ورک آف گاڈ یعنی قانونِ قدرت ایک عملی عہد خدا کا ہے اور وعدہ اور وعید یہ قولی معاہدہ ہے اور ان دونوں میں سے کوئی بھی خلاف نہیں ہو سکتا۔" (۳۷) یہاں ایک تو وہی غلطی ہے، جو ہم نے قانونِ فطرت کے سلسلے میں بتائی کہ قانونِ فطرت کو انسان اپنی عقل سے اخذ کرتا ہے۔ "فطرت بتاتی ہے، نہ خدا۔" پھر ان قوانین کو خدا کا عملی یا فعلی وعدہ کہنا کہاں تک درست ہے؟ ہماری پرانی کتابوں میں ان دو چیزوں کے لیے امرِ تشریعی اور امرِ تکوینی کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں، اور یہ کہا گیا ہے کہ امرِ تشریعی کو تو اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف

میں خود واضح طور پر بیان کر دیا ہے اور امر تکوینی کی حقیقت کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جان سکتا ہے۔ لیکن سر سید نے امر تکوینی کو وعدے کا نام دے کر اس کی نوعیت ہی بدل ڈالی ہے۔ چونکہ سر سید کی تفسیر ہمارا موضوع نہیں، ہمیں تو تصور فطرت سے غرض ہے۔ اس لیے سر سید کی پیش کردہ آیات اور ان کے مطالب پر بحث کرنے کی یہاں گنجائش نہیں۔ اس قسم کے دو ایک نمونے ہم اوپر پیش کر چکے ہیں کہ لفظ ''خلق'' اور لفظ ''فطرت'' کے مطالب سر سید نے اپنی طرف سے گھڑے ہیں۔ اصل قصہ یہ ہے کہ سر سید کے نزدیک یہ ہے کہ جب تک سائنس کی تائید حاصل نہ ہو، قرآن شریف کے بیان پر ایمان لانا ضروری نہیں۔ خود فرماتے ہیں ''قرآن مجید کے سبب سے کسی چیز کو مان لینا اور اس کی واقعیت پر کسی دلیل کا نہ لا سکنا کچھ کام کی بات نہیں۔''(۳۸) دراصل یہ رویہ خود سر سید کا ہے۔ ان کی نیت خالص ہی سہی، لیکن عملی نتیجہ یہی نکلا کہ منکروں کا اصلی جواب تو خود قرآن شریف میں موجود ہے کہ نہیں مانتے ہو تو نہ مانو، **لکم دینکم ولی دینی**۔ اس کے برخلاف سر سید منکروں کا جواب دیتے دیتے خود قرآن شریف کے انکار کے قریب جا پہنچتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں ''اگر ورڈ، ورک کے کسی حیثیت کے مطابق نہیں ہے تو ایسا ورڈ، ورڈ آف گاڈ نہیں ہوسکتا۔''(۳۹)

خدا اور قرآن کو سائنس کا محکوم☆ بنانے کے بعد بھی سر سید کا دعویٰ ہے کہ وہ خدا کی قدرتِ کاملہ کے قائل ہیں۔ کہتے ہیں کہ خدا نے قوانینِ فطرت اپنے اختیار سے قائم کیے ہیں اور انہیں قائم رکھنے کا وعدہ بھی کیا ہے۔ اس لیے ''اس وعدے اور قانونِ فطرت میں جب تک کہ قانونِ فطرت قائم کرنا اس کی قدرتِ کاملہ کا ثبوت ہے۔''(۴۰)

جیسا کہ ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں، سر سید کا اصلی ایمان سائنس کے طریقہ کار یعنی مشاہدے پر ہے، جسے وہ دلیلِ قطعی مانتے ہیں۔ اپنے اس عقیدے کا اعلان اُنہوں نے خود کیا ہے۔ ''اب ہم کو اس بات پر غور کرنا باقی ہے کہ جس چیز کا ہم نے مشاہدہ کیا ہے اور جس کو ہم نے دلیلِ قطعی یعنی مشاہدے سے واقعی بیان کیا ہے، قرآن مجید یا وہ احادیث صحیحہ

☆ سر سید مرحوم کے افکار سے اختلاف کرنا اور دلائل سے انہیں غلط ثابت کرنا بنیادی طور پر یقیناً درست ہے، لیکن 'روایت' کا سہارا لے کر ان کے خلاف مذکورہ بالا دعویٰ بے بنیاد ہے۔ (رشید احمد)

جو بدرجہ یقین یا قریب بہ ظن غالب پہنچی ہیں اور کوئی نقص یا کوئی وجہ ان کے انکار کی بھی نہیں ہے، وہ تو اس کی مخالف نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر وہ اس کی مخالف ہوں تو دو کاموں میں سے ایک کام ضرور کرنا پڑے گا۔ یا اس مشاہدے کو غلط ماننا پڑے گا یا نعوذ باللہ اسلام کو غلط تسلیم کرنا پڑے گا۔'' (۴۱)

غرض انہیں مشاہدے کی عزت قائم رکھنی تھی۔ چنانچہ انہوں نے فرشتوں، جنوں اور شیطان کے وجود سے انکار کیا۔ حضرت جبریل کے وحی لانے سے انکار کیا۔ غرض ہر ایسی حقیقت سے انکار کیا، جو انیسویں صدی کے سائنس کے لیے قابل قبول نہ تھی۔ اور جو آلات کے ذریعے بھی انسانی عقل کی گرفت میں نہ آ سکتی تھی۔ اس انکار میں انہوں نے اتنی شدت اختیار کی کہ پھکڑ پن پر اُتر آئے۔ چنانچہ قیامت کے دن آسمان کے پھٹنے سے انکار کرتے ہوئے فرشتوں کے بارے میں لکھتے ہیں: ''جب اذا ہی نہ رہے گا تو بیٹھیں گے کاہے پر؟'' (۴۲) یہ سارے ایسے مباحث ہیں، جن کا ہمارے موضوع سے براہ راست تعلق نہیں۔ اس لیے سرسید کے تفسیری مباحث پر گفتگو کرنے کے بجائے اب ہم ان کے بنیادی اصولوں پر نظر ڈالیں گے، جن میں انیسویں صدی کے تصورِ فطرت اور اس کے لوازمات کی جھلک نظر آتی ہے۔

سرسید نے اپنی تفسیر کے اصول یہ بتائے:

۱۔ ''ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرنے کے کہ ہمارا بیان اس لیے غلط ہے کہ مفسرین نے اس کے برعکس بیان کیا ہے۔'' اس طرح انہوں نے تحقیق کا دروازہ ہی بند کر دیا اور اپنی من مانی کارروائی کی آزادی حاصل کر لی۔

۲۔ ''الفاظ قرآن مجید کے وہی معنی لیں گے جو ان پڑھ اہل عرب ان کے معنی حقیقی یا مجازی موافق اپنی بول چال کے سمجھتے تھے۔''

۳۔ تیسرے اصول کی تصریح کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''پس جو لوگ یہ بات کہتے ہیں کہ ہم قرآن مجید کے الفاظ سے ہر مقام پر وہی معنی لیں گے اور وہی حقیقت سمجھیں گے جو عرب کی زبان میں ان کے لیے معنی ہیں، یہ ان کی محض غلطی ہے۔ بلکہ الفاظ مستعملہ قرآن مجید کے محل کو دیکھنا چاہیے... اگر وہ محل ایسا ہے جو ہمارے ادراک سے باہر ہے تو ہم اس لفظ کے حقیقتاً وہ معنی نہیں سمجھنے کے جو انسان کی زبان میں ہیں، بلکہ ہم اس سے صرف اس نتیجے کو حاصل کریں گے جو

نتیجہ ہم کو اس وقت حاصل ہوتا اگر اس حقیقت کی تعبیر کے لیے کوئی لفظ ہوتا۔'' اس طرح انہوں نے اپنے دوسرے اصول کو کاٹ دیا اور اوپر سے یہ اضافہ کر دیا کہ ''ھذا ما الھمنی ربی'' یعنی مفسرین کی طویل طویل بحثیں اور دلائل سب ناکارہ، لیکن خود جو بات کہی وہ الہام!

۴۔ یہاں پھر دوسرے اصول کی طرف لوٹ گئے۔ ''جس طرح کہ فصیح و بلیغ انسان آپس میں بول چال کرتے ہیں اور جو طرز ان کی بول چال کا ہوتا ہے، اس کا لحاظ قرآن مجید میں بھی ہمیشہ رکھنا چاہیے۔'' غرض یہاں بھی اپنے لیے گنجائش رکھ لی۔ جس حقیقت سے انکار مقصود ہوا یہ کہہ دیا کہ فصیح انسان اس لفظ کے یہ معنی نہیں لیتے۔ ان چار اصولوں کا فائدہ یہ ہوا کہ قرآن شریف کا انکار بھی نہ کرنا پڑا اور مغرب کے تصورِ فطرت اور سائنس کے طریقۂ کار کی تبلیغ بھی ہوتی رہی۔

کیا سائنس کے طریقہ کار کو سرسیّد سمجھتے ہیں؟ اپنے مضمون ''تحریر فی اصول التفسیر'' میں کہتے ہیں: ''علوم جدیدہ کے دلائل صرف قیاسی اور فرضی ہی نہیں رہے، بلکہ تجربہ اور عمل نے ان کو درجۂ مشاہدہ تک پہنچا دیا ہے۔'' (۴۳) اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ تجربہ اور عمل کے ذریعے مشاہدے تک پہنچتے ہیں۔ اس کے برخلاف جس چیز کو سائنس کا اختیاری طریقۂ کار کہا جاتا ہے، اس میں تو مشاہدہ اس پورے عمل کا پہلا قدم ہے۔ علاوہ ازیں سرسیّد کے بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مشاہدہ ذریعۂ علم نہیں بلکہ حاصلِ علم ہے۔ اس مثال سے ظاہر ہوتا ہے کہ اپنی ''فطرت'' کے جوش میں سرسیّد نے نہ صرف پرانی تفسیروں اور ''یونانی علوم'' سے بلکہ روزمرہ کی زندگی میں کام آنے والی منطق سے بھی روگردانی اختیار کر لی تھی۔

اصل قصہ یہ تھا کہ وہ صرف اپنی ''سمجھ'' کے قائل تھے اس بات کا اقرار انہوں نے خود کیا ہے کہ ''میں نے بقدر اپنی طاقت کے خود قرآن مجید پر غور کیا اور چاہا کہ قرآن ہی سے سمجھنا چاہیے کہ اس کا نظم کن اصولوں پر واقع ہوا ہے اور جہاں تک میری طاقت میں تھا میں نے سمجھا اور پایا کہ جو اصول خود قرآن مجید سے نکلتے ہیں، ان کے مطابق کوئی مخالفت علومِ جدیدہ میں

نہ اسلام سے ہے اور نہ قرآن سے۔" (۴۴) ظاہر ہے کہ یہ اصول قرآن مجید سے نہیں نکلتے، بلکہ سرسیّد نے "سمجھے اور پائے" ہیں۔

ہم نے سرسیّد کی تفسیری مہم کی جو کمزوریاں دکھائی ہیں، وہ کوئی ایسے نازک اور باریک نہیں، بلکہ بدیہی غلطیاں ہیں۔ پھر محسن الملک جیسے مخلص دوست نے جو ان کی نیک نیتی کا معترف بھی تھا، اُنہیں اس بات سے آگاہ بھی کیا۔ خود سرسیّد نے مذکورہ بالا مضمون میں محسن الملک کا خط نقل کیا ہے، جس میں اُنہوں نے لکھا ہے: "لطف یہ ہے کہ آپ اسے تاویل بھی نہیں کہتے (تاویل کو تو آپ کفر سمجھتے ہیں) بلکہ صحیح تفسیر اور اصلی تفسیر قرآن کی سمجھتے ہیں۔ حالانکہ نہ سیاق کلام، نہ الفاظ قرآنی، نہ محاورات عرب سے اس کی تائید ہوتی ہے۔" (۴۵) محسن الملک نے سرسیّد کے موقف کی ایک بڑی کمزوری کی طرف نشان دہی کی ہے: اگر مغربی سائنس اور فلسفے کی پیروی ہی ضروری ٹھہری تو پھر سرسیّد خدا، رسولؐ اور قرآن کے معتقد کیوں ہیں؟ "آپ ایک اصول کو بھی اصولِ دین سے اور ایک اعتقاد کو بھی منجملہ معتقداتِ مذہب کے ماڈرن سائنس اور زمانۂ حال کے فلسفے کی رُو سے لاء آف نیچر کے مطابق ثابت نہ کر سکیں گے۔" (۴۶) محسن الملک کے نزدیک سرسیّد اپنے مقصد میں بالکل ناکام رہے: "پس میرے نزدیک آپ دو مصیبتوں میں سے ایک میں سے بھی نہ نکل سکے۔ کہیں قرآن کے معنی سمجھنے میں غلطی کی اور کہیں نیچر اور لاء آف نیچر کے ثابت کرنے میں۔ بعض جگہ تو آپ قرآن کا وہ مطلب سمجھے جو نہ خدا سمجھا، نہ جبریل، نہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم، نہ صحابہ، نہ اہلِ بیت، نہ عام مسلمان۔ اور کہیں نیچر کے دائرے سے نکل گئے اور مذہبی آدمیوں کی طرح پرانے خیالات اور پرانی دلیلوں اور پرانی باتوں کے گیت گانے لگے۔" (۴۷)

تفسیر کے مسئلے پر مولانا محمد قاسم نانوتوی سے بھی سرسیّد کی خط و کتابت ہوئی جو کتابی شکل میں "تصفیۃ العقائد" کے نام سے ۱۹۰۲ء میں مطبع مجتبائی دہلی سے شائع ہو چکی ہے۔

سرسیّد کی خوبیوں کے مولانا محمد قاسم بھی قائل ہیں، مگر اُنہیں بھی محسن الملک کی طرح یہی شکایت ہے کہ سرسیّد کسی کی بات سننے کو تیار نہیں۔ چنانچہ مولانا محمد قاسم لکھتے ہیں: "سنی سنائی سیّد صاحب کی اولوالعزمی اور دردمندی اہلِ اسلام کا معتقد ہوں اور اس وجہ سے

ان کی نسبت اظہار محبت کر دی تو بجا ہے۔ مگر اس سے زیادہ ان کے فسادِ عقائد کو سن سن کر ان کا شاکی اور ان کی طرف سے رنجیدہ خاطر ہوں... ان کی اس تحریر کو دیکھ کر دل سرد ہو گیا۔ یہ یقین ہو گیا کہ کوئی کچھ کہے، وہ اپنی وہی کہے جائیں گے۔ ان کے اندازِ تحریر سے یہ بات نمایاں ہے کہ وہ اپنے خیالات کو ایسا سمجھتے ہیں کہ کبھی غلط نہ کہیں گے۔'' (۴۸)

سرسید نے جو یہ اصول قائم کیا تھا کہ خدا کا کلام ہرگز خلافِ حقیقت اور خلافِ واقعہ نہیں ہو سکتا، اس کو مولانا محمد قاسم بھی مانتے ہیں۔ لیکن ''حقیقت'' اور ''واقعہ'' کی تصریح وہ اس طرح کرتے ہیں: ''حقیقت اور واقعہ کی دریافت کرنے کی صورت اس سے بہتر کوئی نہیں کہ خدائے تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی طرف رجوع کیا جائے۔'' (۴۹) اس کے خلاف سرسید کا طریقہ یہ تھا کہ حقیقت کے دریافت کرنے کی صورت صرف یہ ہے کہ مغربی سائنس سے رجوع کیا جائے۔

عقل کے معاملے میں بھی مولانا محمد قاسم نے یہ معیار قائم کیا تھا: ''اگر اشارۂ عقل معارضِ اشارۂ نقل ہو تو ہرگز قابلِ اعتبار نہیں۔ غرض عقل کی بات یہ ہے کہ کلام اللہ اور احادیث صحیحہ نمونۂ صحت اور سقم دلائلِ عقلیہ سمجھے جائیں نہ برعکس۔'' (۵۰) مگر سرسید عقل کی بالادستی پر جمے رہے۔

سرسید دعویٰ کرتے تھے کہ اسلام کے احکام فطرت کے مطابق ہیں۔ اس سلسلے میں بھی مولانا محمد قاسم نے انہیں یاد دلایا کہ ''فطرت اس حالت کو کہنا چاہیے جو روح کے لیے بمنزلہ صحتِ جسمانی ہو جو جسم کے لیے قبل عروضِ مرض ہوتی ہے اور بعد عروضِ مرض مفقود ہو جاتی ہے... طاعت میں لذت اور معصیت میں تکلیف ہونے لگے تو البتہ ایسے اہلِ قلوب کو اربابِ فطرت کہہ سکتے ہیں۔ اس پر بھی سوائے نبی کسی کا لقب دربارۂ صحت و سقم قرآن و احادیث کسوٹی نہیں ہو سکتا۔ ہاں قرآن و احادیث صحیحہ البتہ کسی کے وجدان کے کھرے کھوٹے بتانے کے معیار ہیں۔'' (۵۱) ظاہر ہے کہ ان معروضات پر بھی سرسید نے غور نہیں کیا۔

سرسیّد نے معجزہ کا انکار یا ایسے ہی دوسرے مباحث جو اُٹھائے ہیں، ان سے ہمارے موضوع کا تعلق نہیں۔ اس لیے ہم اتنا اشارہ کریں گے کہ سرسیّد کا جواب منطق اور فلسفے کی رُو سے مولانا اشرف علی تھانوی اپنی کتاب ''انتباہات المفیدہ عن الاشتباہات''

میں دے چکے ہیں۔

حالی کے ہاں 'فطرت' کا استعمال:

حالی نے فطرت کا مغربی تصور سرسید کی تعلیم کے ذریعے اخذ کیا تھا، اس لیے ''فطرت'' کے معنی اور مطلب کے ضمن میں اُنہوں نے کچھ زیادہ نہیں لکھا، لیکن جہاں کہیں وہ ''فطرت'' کا لفظ استعمال کرتے ہیں، اس کے پیچھے سرسید والا تصور چھپا ہوتا ہے۔ البتہ اس تصور کو فکر و عمل کے مختلف شعبوں میں بطور معیار کے استعمال کرنے میں اُنہوں نے پوری فیاضی سے کام لیا ہے، بلکہ بعض جگہ تو اُنہوں نے سرسید سے بھی زیادہ جسارت کا مظاہرہ کیا ہے۔ خصوصاً تفسیر اور فقہ یا دوسرے دینی مباحث میں۔

بعض مقامات پر حالی نے سرسید پر اعتراض بھی کیا ہے۔ کہتے ہیں: ''بہت سے مقامات ان کی تفسیر میں ایسے بھی موجود ہیں جن کو دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ ایسے عالی دماغ شخص کو کیوں کر ایسی تاویلات پر اطمینان ہو گیا... ان سب کی رایوں میں اس قسم کی شترگربگی پائی گئی ہے کہ ان کی بعض باتوں پر الہامی ہونے کا گمان ہوتا ہے اور بعض انتہا درجے کی رکیک اور نحیف معلوم ہوتی ہیں مگر یہی وہ لوگ ہیں جو علوم دینیہ میں اپنے اپنے فن کے امام مانے گئے ہیں۔ ان کی غلطیوں سے دین کو کچھ نقصان نہیں پہنچا مگر ان کی فتوحات جدیدہ سے اسلام کو بے انتہا تقویت پہنچی ہے۔''(۵۲) یہ عبارت حالی کے مزاج کی شترگربگی کا بہترین نمونہ ہے۔ چونکہ سرسید کی تفسیر سے نہ صرف علماء بلکہ عوام بھی متوحش تھے اس لیے رائے عامہ کے خوف سے حالی نے یہ تو مان لیا کہ سرسید سے غلطیاں سرزد ہوئی ہیں لیکن زمانے کے ساتھ بدلنے کے اصول پر ان کا ایمان اتنا شدید تھا کہ انہوں نے سرسید کو اماموں کے ساتھ جا بٹھایا۔ اعتدال اور میانہ روی کا پرچار کرنے والے حالی نے سرسید کی مدح میں غلو سے کام لیا ہے۔ لکھتے ہیں: ''الغرض ہندوستان میں جہاں تک ہم کو معلوم ہے کوئی عام تدبیر مسلمانوں کی دینی اور دنیوی بہبودی کی اس وقت سے جب کہ مہلّب اور محمد ابن قاسم نے اس ملک میں قدم رکھا آج تک نہیں کی گئی۔''(۵۳) دوسری جگہ لکھتے ہیں: ''تیرہ سو برس میں کسی مسلمان نے قرآن کی تفسیر اس اصول پر نہیں لکھی کہ قرآن میں کوئی بات قانون فطرت کے خلاف نہیں ہے۔''(۵۴) یعنی

برصغیر کے اسلامی دور میں بادشاہوں نے، علماء نے، صوفیوں نے جو عظیم دینی خدمات انجام دی ہیں انہیں دریا برد کر دیا۔ یہ ہیں وہ حالی جو مسلمانوں کی عظمت رفتہ کی ثنا خوانی کے لیے مشہور ہیں۔ رہی ''قانونِ فطرت کی رو سے تفسیر لکھنے کی بات تو جو حقیقی معنی ''فطرت'' کے ہیں اس کی رو سے ساری ہی تفسیریں لکھی گئی ہیں۔ جب اٹھارہویں اور انیسویں صدی سے پہلے ''فطرت'' کا یہ تصور موجود ہی نہیں تھا تو اس کے مطابق تفسیر کیسے لکھی جاتی؟ حالی مزید فرماتے ہیں: ''آدمی خدا کی معرفت کا مزہ پاکر علمی قیل وقال اور مذہبی بحث وجدال کو بالائے طاق رکھ دیتا ہے۔ غدر کے بعد سرسید کا بھی یہی حال ہوا۔ مسلمانوں کی ہمدردی نے مذہبی تحقیقات کا جو مفید پہلو ان کو سمجھایا تھا اور جو لذت اس کاوش اور خلش میں ان کو حاصل ہوئی تھی۔ اس کے آگے ان کو اپنے پہلے مذہبی خیالات بچوں کا کھیل معلوم ہونے لگے۔''(۵۵)

سرسید کے بارے میں حالی مزید فرماتے ہیں: ''جو مشکلات اسلام اور مسلمانوں کو اس وقت درپیش تھیں، ان کے مقابلے کے لیے کسی عالم متبحر کی ضرورت نہیں تھی۔ بلکہ ایک ایسے معمولی استعداد کے آدمی کی ضرورت تھی جو صاحب عقلِ سلیم ہو، قدیم طریقہ تعلیم کا منتر اس پر کارگر نہ ہو، دنیا کے حالات سے باخبر ہو، لومتہ لائم سے خائف نہ ہو، اسلام اور مسلمانوں کا حقیقی خیر خواہ اور جان نثار ہو۔''(۵۶) کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ تفسیر لکھنے کے لیے علم کی ضرورت نہیں، بس معمولی استعداد کافی ہے۔ پھر ''علومِ جدیدہ'' سے بھی واقفیت ضروری نہیں۔ ''علوم جدیدہ کی طاقت سے واقف ہو۔''

اسلام کو دینِ فطرت ثابت کرنے کے لیے پہلے تو حالی نے یہ مفروضہ قائم کیا کہ اسلام بہت آسان مذہب ہے، اسے مولویوں نے مشکل بنا دیا ہے۔ کہتے ہیں: ''جو باتیں رسولؐ خدا نے محض اصلاح معاش کے لیے تعلیم فرمائی تھیں اور جن کا مدار صرف مصالح دینوی پر تھا وہ بھی شریعت میں داخل کی گئیں۔''(۵۷) اس طرح حالی نے دین اور دنیا کو بالکل الگ کر دیا۔ حالی کہتے ہیں کہ ''عقائد باطلہ اور اخلاق رذیلہ'' کی اصلاح تو رسولؐ کا منصبی فرض ہے، اور معاش کے بارے میں تعلیم منصبی فرائض سے بالکل علیحدہ ہے۔'' نہ اس کی تعلیم امت پر فرض کی گئی اور نہ اس کے خلاف عمل درآمد کرنے کی ممانعت ہوئی۔(۵۸) اگر یہ

درست ہے تو قرآن شریف میں یہ کیوں فرمایا گیا ہے کہ کم تولنے والوں کے لیے بڑی خرابی ہے! حضرت صالحؑ کا قصہ کیوں سنایا گیا ہے جو معاشی معاملات میں بے ایمانی کرنے سے اپنی قوم کو روکتے تھے؟ کیا حالی کے نزدیک قرآن شریف میں بھی ایسی باتیں موجود ہیں جن پر عمل ضروری نہیں؟ دین اور دنیا کی علیحدگی کا خیال مغرب سے آیا تھا اور حالی اسی کی تقلید کر رہے تھے۔ پھر دینی معاملات میں بھی انہیں یہ گوارا نہ تھا کہ کوئی ایسی بات کی جائے جسے انگریز اچھا نہ سمجھتے ہوں۔ چنانچہ علماء کے ساتھ انہوں نے صوفیہ پر الزام لگایا کہ عباداتِ شاقہ اور ریاضتیں اختیار کر کے انہوں نے "تحریف دین کی ایک دوسری بنیاد ڈالی۔" (۵۹) پھر متکلمین کو بھی نہیں بخشا اور ان پر الزام لگایا کہ انہوں نے "صدہا آیتوں کی تفسیریں اپنی مرضی کے مطابق کیں اور آیاتِ قرآنی کو کھینچ تان کر کہیں سے کہیں لے گئے اور یہ تمام کوڑا کرکٹ اصل دین میں داخل سمجھا گیا۔" (۶۰) یہ مولانا حالی ہیں جن کی شائستگی مشہور ہے، لیکن تفاسیر کو "کوڑا کرکٹ" بتا رہے ہیں اور واعظوں کے فقروں کے متعلق کہتے ہیں کہ "وبا کی طرح پھیل گئے۔" (۶۱) مسدس حالی کے مصنف اسلام کے متعلق یہ رائے لکھتے ہیں۔ "اس کا مظلمہ ان مولویوں اور عالموں کی گردن پر ہوگا جو اس مہیب اور ڈراؤنی اور وحشت انگیز صورت پر اسلام کا رہنا پسند کرتے ہیں۔" (۶۲)

حالی میں ایک خوبی یہ تھی کہ نہایت سادہ دلی سے اپنا راز خود کھول دیتے تھے۔ اب یہ خود ان کی زبان سے سن لیجئے کہ اسلام وحشت انگیز کیوں ہوگیا، تفسیریں کوڑا کرکٹ کیسے بن گئیں اور تیرہ سو سال بعد "اصل اسلام" کس طرح دریافت ہوا۔ فرماتے ہیں: "یورپ کے بڑے بڑے محققوں نے جو اسلام کی نسبت نہایت عمدہ عمدہ رائیں لکھی ہیں اس سے ان کی کمال تحقیق اور تنقیح معلوم ہوتی ہے کیونکہ انہوں نے اس سارے مجموعے کو اسلام نہیں سمجھا جس پر اب اسلام کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ بلکہ انہوں نے اپنی نہایت گہری نگاہ سے اس تمام کوڑا کرکٹ کو دور کر کے ٹھیٹ اسلام کا کھوج لگایا ہے اور صرف اسی پر اپنی اپنی رائیں لکھی ہیں۔" (۶۳)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ اسلام وہی ہے جو یورپ والے کہیں۔ ظاہر ہے کہ اس

نتیجے پر پہنچنے کے لیے نہ تو علم کی ضرورت ہے نہ غور و فکر کی، بلکہ ''معمولی استعداد'' کی بھی ضرورت نہیں۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ یہ ''اصل اسلام'' کیا چیز ہے جسے مولویوں نے بگاڑ دیا اور یورپ کے محققوں نے تیرہ سو سال بعد دریافت کیا۔ مگر اس سے بھی پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ حالی کی نظر میں دین کیا چیز ہے؟ کہتے ہیں: ''تمام ادیان کا خاص مقصد تہذیب اخلاق انسانی کے سوا اور کوئی شئے نہ تھی۔'' (۶۴) دوسری جگہ فرماتے ہیں: ''وضو اور غسل، نماز اور روزہ، حج اور زکوٰۃ اور اسی طرح تمام ظاہری احکام مقصود بالذات نہ تھے بلکہ محض تصفیہ باطن اور معالجہ نفس اور تہذیب اخلاق کے لیے بہ منزلہ آلات کے تھے۔'' (۶۵) مغربی فلسفوں کا تجزیہ کرتے ہوئے ہم بتا چکے ہیں کہ انیسویں صدی میں یورپ والوں کے لیے دین میں ایک نظام اخلاق رہ گیا تھا۔ اخلاق سے مراد ہوتی ہے انسانوں کے درمیانی باہمی رشتوں کا قانون یا فرد کے نفس کی تربیت کا طریقہ۔ اگر دین کا مطلب تہذیب اخلاق ہے تو روحانی مقصد کوئی باقی نہیں رہا بلکہ حالی کے قول سے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ روح اور نفس ایک چیز ہیں۔ یہ ہے مغربی محققوں کی تحقیق اور اس کی تقلید کا انجام۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہم نے انسانوں اور جنوں کو صرف اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا ہے اور عبادت کی معنویت کے بارے میں فرمایا ہے کہ ''ولذکر اللہ اکبر'' بڑی چیز تو اللہ کی یاد ہے۔ اس کے برخلاف حالی صاحب فرماتے ہیں کہ عبادت مقصود بالذات نہیں بلکہ تہذیب اخلاق کا آلہ ہے۔ یہ ہے حالی کا ''اصل اور خالص اسلام۔''

اب سوال یہ ہے کہ اسلام میں وہ کون سی آسانی نہیں جو مولویوں نے ہم سے چھین لی۔ اپنے مضمون ''الدین یسر'' میں حالی سچے دین کی صفات اس طرح بیان کرتے ہیں: (۶۶)

۱۔ ''دین برحق کی شان یہ ہے کہ اس میں کوئی چیز انسان کو مجبور کرنے والی نہ ہو۔'' (اگر کوئی چیز مجبور کرنے والی نہ ہو تو انسان کی تہذیب اخلاق بھی نہیں ہو سکتی جسے حالی دین کا مقصد سمجھتے تھے۔ قرآن شریف میں جس بارِ امانت کا ذکر آیا ہے اس سے تو یہی مراد ہے

کہ انسان نے خوشی سے مجبور بننا قبول کیا اور اسی میں انسان کی فوقیت ہے۔ دین کا تو مطلب یہی ہے کہ انسان پر پابندیاں لگائی جارہی ہیں اور اسے مکلف بنایا جارہا ہے۔)

۲۔ "نہ اعتقادات میں کوئی محال بات تسلیم کرائی جائے۔" (قرآن شریف نے شروع ہی میں مسلمانوں کی صفت یہ بتائی ہے کہ وہ غیب پر یا ان دیکھی چیزوں پر ایمان لاتے ہیں۔ جب محسن الملک نے سرسید کو خط میں لکھا تھا۔ اگر مغربی سائنس کی پیروی کی جائے تو اللہ اور آخرت پر بھی ایمان نہیں لایا جاسکتا۔)

۳۔ "نہ عبادات میں کوئی بوجھ ایسا ڈالا جائے کہ عاجز بندوں سے اس کی برداشت نہ ہوسکے۔" (انسان کی طبعی خواہش یہی ہوتی ہے کہ اس پر ذرا بھی بوجھ نہ پڑے۔ حالی نے تو اعتقادات، عبادات، فقہی احکام، ہر چیز کو انسان کی خواہش کا تابع بنادیا ہے۔)

۴۔ "کھانے، پینے، پہننے اور برتنے کی چیزوں میں ان کے لیے اس قدر روک ٹوک ہو جیسے طبیب کی طرف سے بیمار کے حق میں ہوتی ہے۔" (حالی کے نزدیک، اس روک ٹوک کی مقدار کا تعین بھی مریض ہی کرے گا۔ طبیب نہیں۔ جب مریض ہی اپنا معالج بن گیا تو پھر وحی یا دین کی ضرورت ہی کیا باقی رہی!)

۵۔ "اس کا بڑا مقصد اخلاق کی تہذیب اور نفس انسانی کی تکمیل ہو۔" (اگر اخلاق کی تہذیب ہی انسانیت کا درجہ کمال ہے تو یہ مقصد مذہب کے علاوہ دوسرے ذرائع سے بھی حاصل ہوسکتا ہے۔ اٹھارہویں صدی میں روسو سے لے کر بیسویں صدی میں رائخ تک بیسیوں مغربی مفکر یہ کہتے آئے ہیں کہ اخلاق کی تہذیب کا واحد طریقہ جبلت کی بے روک ٹوک پیروی ہے۔ آخر اس مشورے پر کیوں نہ عمل کیا جائے؟)

۶۔ "اس میں کوئی بندش ایسی نہ ہو جس سے انسان کو اپنی واجبی آزادی سے دستبردار ہونا پڑے۔" (یہ "واجبی آزادی" کیا چیز ہے اور اس کا معیار کیا ہے؟ انیسویں صدی میں تو مغربی لوگوں نے عموماً روسو کا یہ اصول قبول کرلیا تھا کہ "انسان آزاد پیدا ہوا ہے لیکن آج ہم اسے زنجیروں میں جکڑا ہوا پاتے ہیں؟)

۷۔ "اس میں کوئی مزاحمت ایسی نہ ہو جس سے انسان پر ترقی کی راہیں مسدود ہوجائیں۔"

(یہ اصول قائم کرنے سے پہلے ''ترقی'' کی تعریف متعین کرنی چاہیے۔ اگر وہی ''ترقی'' منظور ہے جو انیسویں صدی میں مغرب کر رہا تھا تو اس میں تو استعمار، خون ریزی، سود خوری جیسے بیسیوں کبائر شامل ہیں۔)

۸۔ ''جو لوگ خوان یغما سے بہرہ مند نہیں ہو سکتے ان کی ایک بڑی معنی خیز مثال حالی نے پیش کی ہے۔'' جیسے ایک کوتل گھوڑا جو اپنے ہم جنسوں کو جنگل میں آزاد اور بے قید چرتا اور کلول کرتا دیکھتا ہے مگر خود اپنے مالک کے بس میں ایسا مجبور و ناچار ہے کہ ان کو حسرت بھری نگاہ سے دیکھتا ہے، لیکن ہاتھ پاؤں نہیں ہلا سکتا اور بوجھ میں لدا ہوا چپ چاپ چلا جاتا ہے۔

''بے قیدی اور آزادی'' کی طلب میں حالی نے حدیث کو بھی مشکوک بنا دیا۔ کہتے ہیں: ''رائے انسانی کو یہاں تک آزادی حاصل ہوئی کہ نبیؐ کے حکم کی نسبت جو وہ اپنی رائے سے دیں، لوگوں کو ماننے یا نہ ماننے کا اختیار دیا گیا۔''(۶۷) یہاں پھر تصریح نہیں کی کہ یہ حکم کس موقع سے متعلق ہے۔ اگر اس مبہم بیان پر عمل کیا جائے تو نماز کی رکعتوں کا تعین بھی ناممکن ہے، رائے انسانی کی آزادی کے اصول کے مطابق ہر آدمی اپنی نماز اپنے طریقے سے پڑھے گا۔ حالی نے بہت سی مثالیں دے کر کہا ہے: ''سفر، خوف یا مرض وغیرہ کی حالت میں عباداتِ مفروضہ میں طرح طرح کی آسانیاں کی گئیں۔''(۶۸) یہ آسانیاں تو شریعت نے خود دی ہیں، اور ان آسانیوں کی واضح حد بندی کر دی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ اپنی مرضی سے جہاں چاہو آسانی پیدا کر لو۔ ''جو طریقہ تمدن اور معاشرت کا اب ہے، تیرہ سو برس پہلے خاص عربوں کے لیے اس زمانے اور اس ملک کی ضرورتوں کے مطابق تعلیم کیا گیا تھا۔ وہ ہر ملک اور ہر قوم کے لیے الی یوم القیامیہ، واجب العمل اور واجب الاذعان ٹھہرایا گیا۔''(۶۹) اس ضمن میں حالی نے لباس، ٹوپی، جوتا، برتن، کھانا کھانے کے طریقے وغیرہ کی مثالیں دی ہیں۔ لیکن آج ہم کھلی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں کہ ہر چھ مہینے بعد فیشن بدلتے ہیں۔ کبھی مغرب کی عورتیں منی سکرٹ پہنتی تھیں، اور آج کل تو مشرقی لباس کو مغربی لباس سے زیادہ خوبصورت سمجھ رہی ہیں۔ ایسی تبدیلیوں کے پیچھے کوئی اصول

نہیں ہوتا، نہ کوئی انفرادی رائے پر عمل کرتا ہے۔ بس لوگ فیشن کی پیروی کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف فقہ میں لباس وغیرہ کے بنیادی اصول مقرر کیے گئے ہیں۔ حالی کو یہ اصول اس لیے ناگوار تھے کہ انگریز کی معاشرت دوسرے طرز کی تھی اور حالی اور سرسید دونوں کے نزدیک ''ترقی'' کا انحصار انگریزوں کی معاشرت اختیار کرنے پر تھا۔

دراصل انیسویں صدی کے مغربی مفکروں کی طرح حالی بھی یہی سمجھتے تھے کہ مذہب کا تعلق جسم سے نہیں، بلکہ صرف نفس یا جذبات سے ہے۔ چنانچہ مولویوں کے بارے میں کہتے ہیں: ''ان کی تمام ہمت اور توجہ طہارتِ ظاہری اور احکامِ جسمانی کی طرف مصروف ہو گئی اور طہارتِ باطنی اور تہذیب روحانی جو کہ اصلی مقصود تھی، بالکل فراموش ہو گئی۔'' (۷۰) دوسری جگہ کہتے ہیں: ''اعمال بدنی اور احکامِ ظاہری جو کہ بمنزلہ قالب کے تھے، ان میں اس قدر تعمق اور تدقیق کی گئی اور ان پر اس قدر زور دیا گیا کہ اخلاقِ فاضلہ اور ملکات صالحہ جو بمنزلہ روح کے تھے اور جن کے تروتازہ رکھنے کے لیے اعمالِ ظاہری شروع ہوئے تھے ان کی طرف اصلاً توجہ باقی نہ رہی۔'' (۷۱) اول تو یہ کھلی ہوئی غلط بیانی ہے، مولویوں نے تہذیب روحانی کی ضرورت سے کب غفلت برتی ہے؟

مزے کی بات یہ ہے کہ جب علماء اور صوفیہ تہذیب روحانی کے اصول سکھاتے ہیں تو اس وقت بھی حالی انہیں گردن زنی قرار دیتے ہیں، اور انہیں ''ترقی'' کا دشمن بتاتے ہیں۔ مثلاً توکل تہذیب روحانی کا ایک اہم اصول ہے۔ مگر حالی انسان کے اختیار اور انسانی ارادے کی آزادی کے قائل ہیں، چاہے صریح آیتوں کا انکار کرنا پڑے۔ چنانچہ فرماتے ہیں: ''جہاں کہیں قرآن وحدیث میں ایسے الفاظ وارد ہوئے ہیں، وہاں ان الفاظ کی اسناد اپنی حقیقت پر نہیں ہے... بندوں کے اقبال و ادبار اور راحت و تکلیف وغیرہ کو انہیں کے افعال کا ثمرہ بتایا ہے۔'' (۷۲) اسی صفحے پر لکھتے ہیں: ''اس میں شک کرنے کی وجہ نہیں ہے کہ جس طرح عالم کا موجود ہونا یقینی ہے۔ اسی طرح ہمارے افعال کا اختیار ہونا یقینی ہے۔'' اس سے منسلک حالی کا ایک اور عقیدہ ہے: ''خدائے تعالیٰ نے اپنے پاک کلام میں جابجا اپنے مدبر عالم اور مسبب الاسباب اور علت العلل ہونے کی وجہ سے اسباب کی تاثیرات اور افعال کو اپنی

طرف منسوب کیا ہے۔"(۷۳) الفاظ کی اسناد اپنی حقیقت پر نہیں ہے... افعال کو اپنی طرف منسوب کیا ہے۔" ان فقروں سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ قرآن شریف میں جہاں کہیں اللہ تعالیٰ کے قادرِ مطلق ہونے کا بیان ہے، وہ محض مجاز وکنایہ ہے۔ اس طرح حالی اسلام کے ایک بنیادی عقیدے کا انکار کر رہے ہیں۔

یہاں تک تو ہم نے مثالیں دے کر یہ واضح کیا کہ مغربی تصورِ فطرت کے اثبات میں حالی نے قرآن شریف، حدیث، فقہ، کسی کی تاویل کرنے میں بھی تامل نہیں کیا۔ اب صرف ایک مثال اور دیکھیے کہ جب حالی شریعت کی کسی بات کو قبول کرتے ہیں تو وہ بھی صرف اس لیے کہ انگریز بھی اس سے ملتی جلتی بات کہہ رہے ہیں۔ انیسویں صدی میں انگریزوں کے یہاں "اپنی مدد آپ" (Self-Help) کا اصول بہت مقبول تھا جس سے سیموئیل سمائلز (Samuel Smiles) کا نام وابستہ ہے۔ حالی نے حدیث میں بھی بھیک مانگنے کی مذمت دیکھی تو اس امر کے اثبات میں اتنا مبالغہ کیا کہ "جس طرح آپؐ توحید اور نمازِ پنج گانہ کی تعلیم ضروری سمجھتے تھے، اسی طرح لوگوں کو سوال سے باز رکھنے میں ہمت عالی مصروف رکھتے تھے۔"(۷۴)

مغرب سے وہ اتنے مرعوب تھے کہ مغرب کے حالات سے واقفیت کے بغیر اُنھوں نے اعلان کر دیا کہ گو "قرآن میں ایک بات بھی فطرتِ الٰہی کے خلاف نہیں ہے۔" مگر مسلمان "سپر نیچرل" باتوں پر یقین رکھتے ہیں، اس کے برخلاف "اہلِ یورپ میں ان خیالات واوہام کا کہیں نام بھی نہیں... یورپ کے کروڑوں آدمی... ان میں سے ایک بھی ایسا نہیں ہوگا، جو اہل ایشیا یا اہلِ اسلام کی مانند اوہام میں گرفتار ہو۔"(۷۵) حالانکہ خود حالی کے زمانے میں یورپ کے بڑے بڑے مفکروں اور شاعروں نے اپنی تخلیقات کا مواد تک بقول خود روحوں سے حاصل کیا ہے۔

مگر حالی تو "علومِ جدیدہ کی طاقت" کے سامنے پورے ایشیا کو خاطر میں نہ لاتے تھے۔ اسی لیے اُنھوں نے قرآن شریف کی نئی تفسیر اور ایک نئی فقہ کی ضرورت محسوس کی۔ سرسید کی طرح اُنھوں نے بھی عرش وکرسی اور آسمان کے بارے میں تاویل کو

ضروری سمجھا کیونکہ پہلے زمانے میں علمی تحقیقات محدود تھیں اور اب وسیع ہو گئی ہیں۔(۷۶) ان کا تفسیری اصول یہ تھا کہ ''جس قدر انسان پر حقائق موجودات زیادہ منکشف ہوتے جائیں گے، اسی قدر کلام الٰہی کے معنوں سے زیادہ پردے مرتفع ہوں گے۔''(۷۷) یہ وہی سرسید والا اصول ہے کہ دین کے معاملات کو سائنس کے اصولوں پر منطبق کرنا چاہیے بلکہ ان کا ایمان سائنس پر سرسید سے بھی زیادہ قوی تھا۔ کہتے ہیں: ''چونکہ حال کی تحقیقات کا مدار... تجربے اور مشاہدے پر ہے، اس لیے بہت ہی کم احتمال اس بات کا ہے کہ جو علوم اور مسائل سائنس کے درجے کو پہنچ گئے ہیں، ان میں آئندہ کسی قسم کی تبدیلی واقع ہو۔''(۷۸) غرض تفسیر، فقہ اور دینی معاملات میں حالی کے خیالات سرسید کے افکار کا عکس ہیں۔ فرق یہ ہے کہ مغربی افکار سے حالی کی واقفیت اور بھی محدود ہے۔ سرسید تو خیر بعض دیگر انگریزی کتابوں کا ترجمہ کرا کے سُن بھی لیتے تھے۔ حالی کا ذریعۂ علم تو سرسید کے مضامین تھے یا اور سنی سنائی باتیں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ حالی اپنی تحریر میں احتیاط کا دامن بالکل نہ چھوڑ دیتے تھے۔ جو خرابیاں اُنہوں نے ایشیائی شاعری میں نکالی ہیں، وہ ان کی نثر میں موجود ہیں۔ سرسید غلطیاں کرتے ہیں، تو ساتھ میں کچھ کلیاں پھُندنے بھی لگاتے ہیں۔ ایسی باتوں کو حالی اتنے اختصار اور سادگی کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ جن باتوں کو سرسید چھپانے کی کوشش کرتے ہیں، وہ بالکل سامنے آ جاتی ہیں۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ سرسید نے تو تصورِ فطرت وغیرہ کے سلسلے میں کچھ فلسفیانہ بحث کی بھی، لیکن حالی نے تو ان کا اصل مقصد نہ صرف بیان کر دیا، بلکہ اپنی نثر اور نظم میں باقاعدہ اس کی تبلیغ کی۔ یعنی جدھر زمانہ مڑے، اُدھر تم بھی مُڑ جاؤ۔ زمانے کا ذکر تو وہ اس طرح کرتے ہیں جیسے خدا کی حمد و ثنا لکھتے ہیں: ''مبارک ہیں وہ جنہوں نے اس کے تیور پہچانے اور اس کی چال ڈھال کو نگاہ میں رکھا۔ جدھر کو وہ چلا اس کے ساتھ ہو لیے اور جدھر سے اس نے رُخ پھیرا اس کے ساتھ پھر گئے۔ گرمی میں گرمی کا سامان کیا اور جاڑے میں جاڑے کی تیاری کی... اور بدنصیب ہیں وہ جنہوں نے اس کی پیروی سے جی چرایا۔''(۷۹) حالی کے نزدیک سچ اور جھوٹ، اچھے اور برے کا معیار ہے دُنیاوی کامیابی۔ خود کہا ہے: ''جو لوگ

دُنیا میں آ کر کامیابی کا پورا پورا استحقاق حاصل کر گئے، وہ وہی تھے، جنھوں نے مقتضائے وقت کو ہاتھ سے نہ دیا اور جیسا زمانہ دیکھا ویسے بن گئے۔"(۸۰) عقائد اور فقہی احکام میں تبدیلیاں کیوں کی جا رہی تھیں۔ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے حالی فرماتے ہیں: "جس طرح دُنیا کی بہبودی کا مدار مقتضائے وقت کی موافقت پر ہے، اسی طرح دین کی کامیابی بھی اسی پر موقوف ہے۔ کتاب مقدس میں خدا تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بڑی تعریف، اس بات پر کی ہے کہ وہ مصریوں کے تمام علوم میں کامل تھے۔ اس سے ثابت ہوا کہ نبوت جیسا جلیل القدر منصب بھی اسی شخص کو عطا ہوتا ہے، جس میں زمانہ حال کے حسب حال ہونے کی پوری پوری قابلیت ہوتی ہے۔"(۸۱) اگر زمانے کی پیروی کے ذریعے نبوت حاصل ہوتی ہے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کی مخالفت کیوں کی؟ حالی مزید فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دعوتِ اسلام میں جو کامیابی حاصل ہوئی، "اس کا بڑا ذریعہ عباراتِ قرآنی کی حلاوت اور ملاحت تھی، جس کا مدار بالکل مقتضائے وقت کی موافقت پر تھا۔"(۸۲) یہ ہے مسدسِ حالی کے مصنف کا "خالص اسلام" جس کی عظمت کا راز یورپ کو دیکھنے کے بعد کھلتا ہے۔ لکھتے ہیں: "سچ یہ ہے کہ آیت "کل یوم ھو فی شان" کے معنی ایسے ہی ملکوں میں جا کر کھلتے ہیں اور انسان کا اشرف المخلوقات اور خلیفۃ الرحمٰن ہونا وہیں جا کر ثابت ہوتا ہے۔"(۸۳)

یورپ والے خلیفۃ الرحمٰن ہو گئے تو ظاہر ہے کہ علماء، صوفیہ، محدثین، متکلمین، مفسرین کی کیا حقیقت ہے۔ کاش حالی اور سر سیّد یہ دیکھ سکتے کہ جن مغربی اصولوں کی پیروی میں وہ اسلامی عقائد سے انحراف کرنے کے لیے تیار تھے، اُنہوں نے مغربی معاشرے کی ایسی گت بنائی ہے کہ مغرب اپنا سر پیٹ رہا ہے، اور آج مغرب کے ہزاروں نوجوان ہدایت کی تلاش میں مشرق آ رہے ہیں۔ خود تصورِ فطرت کے بارے میں بھی یہی حال ہے۔ ہم نے مغربی فلسفیوں کا جائزہ لیتے ہوئے، جن مصنفوں کے اقتباسات نقل کیے ہیں، وہ بھی آخر مغرب کے ہی ہیں جو لکھ رہے ہیں کہ مغرب نے اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں فطرت کا ایسا تصور کیوں اختیار کیا، جس کا لازمی نتیجہ انسانی معاشرے کی تباہی ہے۔ مگر غدر کے بعد انگریزوں کی ایسی دہشت دِلوں میں بیٹھی

تھی کہ سرسید اور حالی جیسے مخلص لوگ مغربی افکار کو قرآن و حدیث کی طرح مستند سمجھنے لگے تھے اور سائنس کے اصول اُنہیں اٹل حقیقت نظر آنے لگے تھے۔

یوں تو سرسید اور مولانا حالی نے زندگی کے ہر دینی اور دُنیاوی معاملے میں فطرت کے نظریے کو اپنا رکھا تھا، اس حصہ میں ہم معاشرے کے ان چند رجحانات یا شعبوں کا ذکر کریں گے جن میں انسانی فطرت سے سرسید اور حالی کے تصورِ فطرت کی نسبت قائم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ سب سے پہلے تو اس بات کو دہرانا چاہیے کہ سرسید اور حالی انسانی فطرت سے کیا مراد لیتے تھے؟ ان کی نگاہ میں انسان کی فطرت کی شکل کچھ اس طرح بنتی ہے کہ ہر انسان میں بقول ان کے کچھ ایسے اندرونی محرکات اور روک ٹوک کی صلاحیتیں موجود ہیں جو از خود ہر انسان کو اچھے کاموں پر اُکساتی ہیں اور برے کاموں سے روکتی ہیں۔ ان کی نظر میں بنی نوع انسان میں کانشینس (Conscience) یا ضمیر ایک ایسی انسانی قوت ہے، جس کی اگر صحیح تربیت کی جائے تو وہ انسان کو راست روی کی طرف راغب کرتی ہے۔ ''کانشینس نس'' (کہیں لفظ کانشینس اور کہیں کانشینس نیس کا استعمال کیا گیا ہے) یعنی وہ قوتِ ممیزہ جو خدا نے ہر ایک انسان کے دل میں پیدا کی ہے اور جو نیک اور بد کاموں میں تمیز کرتی ہے، انسان کے لیے سچی ہادی اور پیغمبر ہے۔'' (۸۴)

سرسید ہر وقت مغربی اقوام کے معاشرے سے اتنا مرعوب رہتے تھے کہ اُنہیں یقیناً ایک طرح کا احساسِ کمتری تھا۔ اگرچہ اُنیسویں صدی میں ہند کے مسلمان بے شک کم ہمت، شکست خوردہ اور بددل تھے، لیکن ان کی کیفیت کو وحشیانہ اور غیر مہذب کہنا اور سمجھنا سرسید کی نمایاں کمزوری تھی۔ ''پرچہ تہذیب الاخلاق اور اس کے اغراض و مقاصد'' کے عنوان سے اُنہوں نے مغربی قوموں کے مہذب ہونے اور اپنی قوم کے غیر مہذب ہونے کا جو نقشہ کھینچا ہے، وہ صحیح نہیں۔ کہتے ہیں:

''اس پرچے کے اجرا سے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجہ کی سویلزیشن یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جائے تاکہ جس حقارت سے

سویلائزڈ یعنی مہذب قومیں ان کو دیکھتی ہیں، وہ رفع ہو اور وہ بھی دنیا میں معزز و مہذب قوم کہلاویں۔ سویلزیشن انگریزی لفظ ہے، جس کا ترجمہ ہم نے تہذیب کیا ہے۔ مگر اس کے معنی نہایت وسیع ہیں۔ اس سے مراد ہے انسان کے تمام افعال ارادی اور اخلاق اور معاملات اور معاشرت اور تمدن اور صرف اوقات اور علوم اور ہر قسم کے فنون و ہنر کو اعلیٰ درجہ کی عمدگی پر پہنچانا اور ان کو نہایت خوبی اور خوش اسلوبی سے برتنا جس سے اصلی خوشی اور جسمانی خوبی حاصل ہوتی ہے اور تمکین اور وقار اور قدر و منزلت حاصل کی جاتی ہے اور وحشیانہ پن اور انسانیت میں تمیز نظر آتی ہے۔(۸۵)

یہاں یہ بات بھی عیاں ہوتی ہے کہ سرسیّد نے انگریزی الفاظ Culture اور Civilization کو ادل بدل کر کے استعمال کیا ہے۔ جیسے کہ یہ دو الفاظ مترادف ہوں۔ جبکہ ان کی مروجہ تعریف بالکل اجازت نہیں دیتی۔

سرسیّد اور حالی کی نگاہ میں انسانی فطرت کی تعریف کچھ اس قسم کی بھی تھی کہ انسان کی اندرونی یا ''فطری'' آواز اُسے اعتدال، میانہ روی اور سادگی کی تلقین کرتی ہے اور ان کی نظر میں اگر انسان یا معاشرہ چند سادہ اصولوں کی پیروی کرے تو اس کی دُنیاوی زندگی بھی کامیاب رہے گی اور اس کی عاقبت بھی سنور جائے گی۔ بدقسمتی سے تاریخ شاہد ہے کہ انسان اپنے معاشرتی رشتوں میں خود غرض، سیاسی معاملات میں چالاک، کاروباری معاملات میں حریص اور اخلاقی معاملوں میں لاپروا ثابت ہوا ہے۔ علاوہ ازیں مال و متاع بھی اسے روحانی تسکین بہم پہنچانے میں ناکام رہا ہے۔ انسان کی انفرادی زندگی اور اجتماعی ذمہ داریاں کسی نہ کسی روحانی اور روایتی ہدایات کی محتاج ہیں، جس کے بغیر نہ دین سنورتا ہے اور نہ دُنیا بنتی ہے۔ صرف انگریزوں کے چند اطوار (Manners) سے مرعوب ہونا یا ان کی تقلید کرنا کسی رُو سے مسلمانوں کے لیے مفید نہ تھا، نہ ہو سکتا ہے۔ اسلام کے اپنے واضح احکامات اور دیرینہ روایتیں موجود ہیں، جنہیں کسی خارجی امداد کی ضرورت نہیں۔

جس انیسویں صدی کی انگریزی طرزِ تعلیم پر سرسیّد کو ناز تھا، وہ اب ناکارہ اور بے سود ثابت ہو رہی ہے۔ انگریز انیسویں صدی کے صنعتی انقلاب میں اس طرح

کامیاب رہے کہ اُنہیں خام مال نوآبادیوں سے کوڑیوں کے دام مہیا تھا۔ ان کی اور تیار شدہ مصنوعات کے لیے بھی یہی نوآبادیاں بڑی بڑی منڈیوں کی حیثیت رکھتی تھیں، جو محکوم ہونے کی وجہ سے حاکموں کے مسلط کردہ نرخوں پر ہر چیز خریدتے تھے۔ ان حالات میں انگریزوں کی نوکرشاہی اور اشرافیہ کو امریکہ، جرمنی اور دیگر ممالک کی بہ نسبت ایک طرح کی بے فکری کی زندگی گزارنے کا موقع ملتا تھا۔ اس کے نتیجے میں انگریزوں کی تعلیم میں نہ امریکنوں جیسی محنت اور نہ جرمنوں جیسی ٹھوس کارکردگی کا پتہ چلتا ہے۔ نوآبادیاں ختم ہونے پر آج انگلستان اپنے کمزور تعلیمی نصاب پر پریشان ہے جس کی بدولت اس کی حیثیت اور مرتبہ دُنیا کی قوموں میں کچھ نہ رہا، لیکن سرسیّد اسی طرزِ تعلیم کی تائید کرنا چاہتے تھے۔ علاوہ ازیں اب تو متعدد انکشافات ہو چکے ہیں، جن سے پتہ چلتا ہے کہ وکٹوریہ کے عہد میں جو ظاہری ملمع معاشرے پر چڑھا ہوا تھا، اس کی معاشرے کے اندرونی کھوکھلے پن پر دُور کی بھی نسبت نہ تھی۔ نمائش نیک اطوار کی تھی گوکہ اندرونِ معاشرہ بدکاری اور بے شرمی، ملکۂ وکٹوریہ کے عہد کی نمایاں خصوصیتوں میں سے ہیں۔ پتہ یہ چلتا ہے کہ سرسیّد اپنے عہد کے انگلستان کو سطحی طور پر جانتے تھے اور صحیح معنوں میں بالکل ہی نہ پہچانتے تھے۔ تو ان حالات میں کیونکر ممکن تھا کہ سرسیّد اپنے فلسفۂ فطرت کا بھرپور پرچار کرتے اور علماء اور شرفائے وقت کے حملوں سے محفوظ رہتے۔ علاوہ ازیں برصغیر کے مسلمانوں میں یورپ کا طرزِ معاشرت رائج کرنا اس لیے بے سود تھا کہ مغربی معاشرہ ہماری اقدار اور مزاج کو بغیر نقصان پہنچائے ہوئے قبول نہیں ہو سکتا۔

انگریزوں کی ذات کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

"... کیوں نہ اختیار کریں ہم ان کو، اپنی جان کے برابر وہ حفاظت کرتے ہیں ہماری جانوں کی، اور رعایت کرتے ہیں ہمارے مال کی، اور حفاظت کرتے ہیں ہمارے خون کی۔ علاوہ اس کے جو جو بیان کیے ہم نے احسان اور فرض ہے ہم پر اطاعتِ حکم سلطان اور فرماں برداری حکم ان کے کی ان امور سے جو متعلق ہیں دُنیا کے ساتھ۔"(۸۶)

مندرجہ بالا اقتباس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید نہ صرف انگریزوں سے مرعوب تھے بلکہ انگریزوں کے رسم و رواج اور طرزِ معاشرت ہمارے یہاں رائج کرنا چاہتے تھے۔ انگریزی معاشرے سے بالخصوص اور مغربی معاشرے سے بالعموم ان کی دلبستگی واضح تھی۔ انگریزی کالجوں کا طرزِ تعلیم وہ آکسفورڈ یا کیمبرج کی دانشگاہوں سے لینا چاہتے تھے تو ''تہذیب الاخلاق'' کا طرزِ تحریر انہوں نے ایڈیسن اور سٹیل سے لینا پسند کیا۔ اگر ہم اسلام کو ہر نگاہ سے ایک مکمل اور جامع ضابطۂ حیات سمجھتے ہیں تو سرسید سمجھتے ہیں:

''... انسانوں کی بدبختی کی جڑ دنیوی مسائل کو دینی مسائل میں جو ناقابل تغیر وتبدیل ہیں، شامل کر لینا ہے۔'' (۸۷)

اس بارے میں مولانا روم تو کہتے ہیں کہ دینی یا دُنیاوی معاملے بیک وقت نہیں نبھائے جاسکتے کیونکہ محبتِ حقیقی کا تقاضا تو یہی ہے کہ خدا کی تلاش دُنیا کو خیرباد کہہ کر ہی کی جاسکتی ہے۔ لیکن دیکھیے اس شعر کو سرسیّد کس طرح غلط مقصد کے لیے بیان کرتے ہیں:

''ہم خدا خواہی و ہم دُنیائے دُوں
ایں خیال است و محال است و جنوں

گو مولانا روم کا مطلب اس شعر سے کچھ اور ہو، لیکن اگر اس کو سچے اور واقعی معنوں پر محمول کریں تو زیادہ مناسب معنی یہی ہیں کہ دُنیاوی معاملات کو دینی معاملات میں ملا لینا جنون ہے۔'' (۸۸)

گویا مولانا روم تو یونہی لکھ گئے، اس شعر کے ''سچے اور واقعی'' معنی تو سرسیّد ہی بتا سکتے تھے۔ معاشرے کی اصلاح کے حق میں تو سرسیّد نے یہاں تک کہہ ڈالا ہے کہ اسلام رہے نہ رہے، پیٹ کی پوجا لازمی ہے۔

''مگر اس کے ساتھ یہ بھی تصور کرنا چاہیے کہ پیٹ ایسی چیز ہے کہ دین رہے یا جاوے، خدا ملے یا نہ ملے، اس کو بھرنا چاہیے تو ایسی حالت میں مسلمانوں کو پیٹ بھرنے کی تو کچھ فکر کرنی چاہیے...'' (۸۹)

اس طرح سرسید دُنیاوی اور اخلاقی معاملات پر زور دیتے رہے مثلاً ضبط اوقات، تجارت، توہمات سے پرہیز۔ مذہب میں اُنہیں عقلی باتیں کم نظر آتی تھیں، جنہیں منطق کی کسوٹی پر پرکھا جا سکے۔ رفاہِ عام پر زور دیتے تو مذہب کو سرسید پھیکا بنا کر ثانوی حیثیت بخشتے۔ اس طرح مغربی طرز میں معاشرے پر زیادہ زور ہوتا ہے۔ قطع نظر اس کے کہ اسلام میں مذہب اور معاشرہ یکجا جڑے ہوئے ہیں۔

ادھر سرسید انیسویں صدی کے مغربی افکار سے مرعوب تھے تو حالی نے بھی ان کی دیکھا دیکھی مغرب کی پیروی کی اور دوسروں کو بھی اس کی تلقین کی۔ سرسید انیسویں صدی کے (ڈارون کے) نظریہ ارتقا، افادیت پسندی، عقل پرستی اور رواداری کے دلدادہ تھے ہی، انہوں نے حالی پر بھی ایسا ہی اثر چھوڑا۔ مثلاً مولانا حالی تلقین کرتے ہیں کہ زمانے کے ساتھ ساتھ چلنا چاہیے، چاہے زمانہ کسی رخ بھی جا رہا ہو، کہتے ہیں:

''اور لوگ اپنی حالت کو زمانے کے موافق بناتے جاتے ہیں لیکن مسلمان اپنی وضعداری کو ہاتھ سے نہیں دیتے۔''(۹۰)

گویا مولانا حالی نے دین کو بھی ''وضعداری'' میں شامل کرلیا۔ آگے چل کر کہتے ہیں:

''تم میں ایک اور مرض پیدا ہوگیا ہے جس نے تمہاری رہی سہی ہمت خاک میں ملا دی ہے اور تم کو بالکل اپاہج کردیا ہے۔ پوچھو وہ کیا ہے؟ وہ خانہ خراب وضعداری ہے جس کی ہدایت سے تم ترقی کرنے والوں کو متلون مزاج سمجھتے ہو اور ڈھورڈنگروں کی طرح سدا ایک حالت پر رہنے کو کمالِ نفسِ انسانی قرار دیتے ہو۔''(۹۱)

صفحہ ۱۲۷ پر ہی جہاں سے مندرجہ بالا اقتباس لیا گیا ہے، شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی مرتب کلیاتِ نثر حالی فٹ نوٹ میں کہتے ہیں:

''یہ حقیقت بہت دلچسپ ہے کہ وضعداری کی مذمت کرنے کے باوجود خود مولانا حالی انتہا درجے کے وضعدار تھے۔''

سرسید گروپ کی بنیادی خرابی یہ ہے کہ انہوں نے بنیادی اصولوں اور معیاروں

سے پہلو تہی کی ہے اور ''ترقی'' کے جوش میں ان معیاروں کو ختم کیا ہے جن سے کسی چیز کی بھلائی برائی معلوم ہو سکے۔ اس ضمن میں انہوں نے منطق ہی کو نہیں بلکہ سوچنے سمجھنے کی صلاحیت کو بھی نقصان پہنچایا۔ نتیجے میں جب علی گڑھ کے لڑکے بے ادبی اور متلون مزاجی اختیار کرتے ہیں تو سرسید کو بھی رنج ہوتا ہے اور حالی کو بھی، اور وہ انگریزی تعلیم کے مضر اثرات کا علاج سوچنے لگتے ہیں۔

سرسید کی طرح مولانا حالی بھی یہی تلقین کرتے رہے کہ عیسائیوں کے ساتھ سچے دل سے دوستی کا برتاؤ کرنا چاہیے، ان سے میل جول رکھنا چاہیے، ان کے کھانوں اور دعوتوں میں شریک ہونا چاہیے اور یہ کہ مسلمانوں کا مذہبی فرض ہے کہ وہ برٹش گورنمنٹ کی وفادار اور خیر خواہ رعایا بن کر رہیں۔ حالی یہ دیکھ کر خوش ہوتے ہیں کہ رفتہ رفتہ برصغیر کے مسلمان انگریزی تعلیم حاصل کرنے لگے، انگریزی لباس پہننے لگے، میز کرسی پر چھری کانٹے سے کھانے لگے اور بچوں کو ولایت بھیجنے لگے۔ یہ وہ معاشرے کی تبدیلیاں تھیں جن کے سرسید اور مولانا حالی خواہاں تھے۔ کہتے ہیں:

''ہماری موجودہ حالت اہل یورپ کی حالت کے ساتھ وہ نسبت رکھتی ہے جو ڈھور اور ڈنگروں کو انسان کے ساتھ ہے۔'' (۹۲)

الغرض یہ تھے وہ تمام خیالات و تصورات جو سرسید اور حالی اپنی قوم اور اپنے معاشرے کے بارے میں رکھتے تھے اور جس کو سنوارنے کے لیے وہ ایک سیدھے سادے ''فطری'' راستہ کی نشاندہی کرنا چاہتے تھے وہ جتنا مبہم تھا اتنا ہی اسلام سے دور۔

فطرت کا نظریہ جو سرسید نے قائم کیا اور حالی و سرسید کے رفقاء نے جس کی تقلید کی اس میں ادب کا شعبہ بھی ایک اہم حیثیت رکھتا ہے۔ نظریۂ فطرت کے ادبی دنیا میں دو پہلو ہیں۔ ایک تو یہ کہ سرسید، حالی، ڈپٹی نذیر احمد اور مولانا محمد حسین آزاد کی طرزِ تحریر کا جائزہ لیا جائے، چاہے وہ نظم ہو یا نثر۔ دوسرے یہ کہ مذکورہ بالا ادباء کن موضوعات و معاملات کو اپنی تحریروں میں زیرِ غور لائے اور اردو ادب کی کس صنف کو فروغ دیا، یا اس پر اعتراض کیا۔ چونکہ بنیادی طور پر سرسید اور حالی کے نظریہ فطرت، ان

کے بیانات، مقالات اور خطبوں میں جو ہیں، ان پر تفصیلی بحث ہو چکی ہے۔ اس حصہ میں ہم صرف یہ دیکھیں گے کہ مولانا حالی نے کس طرح اپنے تصور فطرت کو ادب میں سمویا اور کس طرح تنقید میں معیار کے طور پر استعمال کیا۔

اردو ادب میں مولانا حالی کی حیثیت ایک شاعر، نقاد اور نثر نگار کی ہے۔ ان کی شاعری کو لیا جائے تو وہ غزل اور نظم دونوں پر مشتمل ہے۔ اگر چہ انہوں نے اردو غزل کو (اور فارسی، عربی غزل کو بھی) اچھی نگاہ سے نہیں دیکھا، خود انہوں نے غزل کی روایت کو برقرار رکھا بلکہ اس میں نمایاں حیثیت حاصل کی۔ غزل پر تنقید کرتے ہوئے حالی کہتے ہیں:

''ایران میں اکثر اور ہندوستان میں چند شاعر ایسے بھی ہوئے ہیں جنہوں نے غزل میں عشقیہ مضامین کے ساتھ تصوف اور اخلاق و مواعظ کو بھی شامل کرلیا۔ اگر چہ اس لحاظ سے کہ غزل کی حالت فی زمانہ نہایت ابتر ہے وہ محض ایک بے سود اور دور از کار صنف معلوم ہوتی ہے۔ غزل کی اصلاح تمام اصناف سخن میں سب سے زیادہ اہم ہے اور ضروری ہے۔ لیکن غزل کی اصلاح جس قدر ضروری ہے اسی قدر دشوار بھی ہے۔ بوالہوسی اور کامجوئی کی باتوں میں جو مزا ہے، وہ خالص عشق و محبت میں ہر شخص کو حاصل نہیں ہوسکتا۔ جو فحش اور بے حیائی کی باتیں ایران اور ہندوستان کے بڑے بڑے پراتموں کے کلام میں موجود ہیں، اگر ہم آج ویسی باتوں میں ان کی تقلید کریں تو قانوناً مجرم ٹھہرتے ہیں۔ پس جہاں ہم نے ان کی بہت سی خرافات مواخذۂ عدالت کے خوف سے چھوڑی ہیں، ان کی ایک آدھ خرافت محض عقل اور اخلاق کے حکم سے بھی چھوڑنی چاہیے۔(۹۳)

اب سوال یہ ہے کہ اردو یا فارسی غزل کے کون سے ایسے نمونے ہیں جن سے غزل کی ابتر حالت جھلکتی ہے۔ غزل نے تو ایک اپنی اصطلاحوں کا ذخیرہ جمع کر رکھا ہے جن کو مخصوص لوگ ہی ایک روایتی انداز سے پیش کرتے ہیں۔ کوئی علم حساب یا علم جبر کا مسئلہ تو ہے نہیں کہ دو اور دو چار ہوئے۔ روحانی مسائل، اخلاقی قدریں اور روزمرہ کے حوادث غزل میں ایسے سموئے جاتے ہیں کہ لطف بھی ہو لیکن رموز و اسرار کی باتیں

اشارے اور کنائے سے ہی ادا ہوں۔ سائنس اور طبیعی علوم تو آج کچھ کہتے ہیں تو کل کچھ۔ بطلیموس کی سند سینکڑوں سال سے چلی تو اسے کوپرنیکس نے یکمشت الٹ دیا۔ اس کے برعکس غزل کی پیش کردہ خصوصیتیں جن میں ابدی حقائق اور معرفتی حکمتیں شامل ہیں، وہ آج ہزار سال سے زیادہ عرصہ ہونے کے باوجود قائم ہیں۔ دراصل حالی نے انسانی فطرت کو ایک سہل روش زندگی، چند سادہ اخلاقی اصول اور میانہ روی سے نسبت دی۔ دراصل جو انسان کی بے لگام خواہشات اور بے قابو جذبات ہیں وہ اسے کبھی بھی بغیر کسی مستند ضابطے، روحانی ہدایات یا نظم وتحمل کے اصولوں کے ایک شائستہ اور بامعنی زندگی بسر کرنے کا موقع یا مہلت نہیں دیتے۔ انہی جذبات اور محرکات کو حالی نے چاہا کہ غزل میں داخل کر کے اس کی قائم شدہ اصطلاحوں اور طرزِ بیان کو بدل کر آسان، عام فہم اور اخلاقیات پر مبنی کر دیا جائے۔ لیکن خوش قسمتی سے غزل کی پختہ عمارت حالی کی چوٹ اور دخل اندازی سے متزلزل نہ ہو سکی۔ اس کی تو بنیادیں بہت مستحکم ہیں۔ مثلاً عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہر روایتی ادب یا تحریر میں اس کے معنی یا مفہوم چار سطحوں پر پائے جاتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہر عبارت کے لفظی معنی ہوتے ہیں۔ دوسرے استعاراتی (Metaphorical) تیسرے مثالی (Allegorical) اور چوتھے حقیقی (Anagogical)۔ اب اگر حالی الفاظ کے ظاہری یا عام فہم سطحی معنوں ہی کو قبول کریں گے تو لازماً انہیں غزل آزاد منش لوگوں ہی کی تخلیق نظر آئے گی جن میں غیر مہذب اور ناشائستہ بیان ملیں گے۔

اس مسئلہ کو اگر ہم ذرا پچھلے تین سو سال سے دیکھیں تو پتا چلتا ہے کہ اٹھارہویں صدی کے زیرِ اثر ایک طرف تو یورپ میں عقلیت پسندی پھیل چکی تھی، دوسری طرف پیوریٹین مذہب کے زیرِ اثر حرمان پسندی اور تیسرے آدم بیزاری (Misanthropy) اٹھارہویں صدی کے آخر میں ان میلانات کو ایک نفسیاتی بیماری سمجھا جاتا تھا لیکن انیسویں صدی کے پہلے بیس سال میں انگریزی رومانی شاعروں نے ان میلانات کو ایک قابل قدر چیز بنا دیا۔(۹۴) اس ضمن میں رومانی شعراء نے ایک خاص

طریقہ ایجاد کیا، وہ یہ کہ فطرت کو ایک مہیب اور ہلاکت خیز قوت کی شکل میں پیش کیا جائے جس کے مقابلے میں انسان بہت ہی حقیر نظر آئے۔ اس قسم کی تصویر کشی کو رومانی شعراء رفعت (The Sublime) کہتے ہیں۔(۹۵)

اس بیان سے مراد یہ ہے کہ مغرب کے اٹھارہویں اور انیسویں صدی کے ان رجحانات کا جائزہ لیا جائے جس سے بظاہر سرسید اور حالی متاثر ہوئے۔ دراصل پتا یہ چلا ہے کہ سرسید اور حالی صرف سطحی رجحانات سے واقفیت رکھتے تھے اور انہیں صرف عقلیت پسندی کے رجحان کا علم تھا اور دوسرے رخ سے بے خبر تھے۔ سرسید اور حالی نیچرل شاعری کے مداح تھے۔ حالی نے اپنی تنقید میں انگریزی سے اصطلاحات بھی مستعار لی تھیں لیکن انہیں یہ معلوم نہ تھا کہ خود ان کے زمانے میں رفعت (Sublime) کے کیا معنی پیدا ہوگئے تھے۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ کسی روایتی ادب میں واقعہ نگاری (Realism) یا (Naturalism) کو قابلِ قدر نہیں سمجھا گیا۔ بلکہ اس طریقۂ کار یا نقطۂ نظر کو مہمل سمجھا گیا ہے۔ مثلاً

چشمانِ تو زیرِ ابروانند
دندان تو جملہ در دہانند

اس کے بجائے نیچر کے عناصر کو رموز کی طرح استعمال کیا گیا ہے اور رموز کی بنیاد تشبیہ (Analogy) پر ہے جو اس اصول پر قائم ہے کہ جو کچھ عالم کبیر (Macrocosm) میں ہے وہی عالم صغیر (Microcosm) میں ہے اور اسی طرح اس کے برعکس بھی۔ چنانچہ عالمِ کبیر کو شخص کبیر بھی کہتے ہیں اور عالمِ صغیر کو شخص صغیر۔ اس کو تناسبات کا نظام (System of Correspondences) کہتے ہیں۔ یورپ میں بھی یہ یونانیوں سے لے کر سترھویں صدی کے آغاز تک جاری رہا۔ عناصرِ فطرت ادب میں کس طرح استعمال ہوتے ہیں، اس کی چند مثالیں پیش ہیں۔ مثلاً ''من اصطلاحاتِ فخر الدین عراقی'' میں واضح ہوتا ہے کہ روز سے مراد تتابع انوار ہے، شب عالمِ غیب، عالمِ جبروت، وجود اور عدم یا عالمِ خلق اور امر کے درمیان یا عالم عبودیت اور ربوبیت کے

درمیان۔ شب یلدا یعنی نہایت الوان جو سواد اعظم ہے اور بہار سے مراد مقام علم ہے۔ تابستان مقام معرفت اور زمستان مقام کشف۔ اسی طرح گلزار بمعنی کشادگی اور نرگس نتیجہ علم جو گل سے پیدا ہوتا ہے۔ گل نتیجۂ علم جو دل میں پیدا ہوتا ہے اور لالہ بے نتیجۂ معارف جسے مشاہدہ کرتے ہیں۔ چاند سے مراد کائنات کے لیتے ہیں۔

اس بحث سے ثابت ہوا کہ اگر ہم ظاہری معنوں پر انحصار کریں تو نہ ہم ''انوار سہیلی'' کی اخلاقی قدروں کو سمجھ سکتے ہیں، نہ حافظ و سعدی و مولانا روم کے اسرار و رموز کو خاطر میں لا سکتے ہیں اور نہ طلسم ہوشربا جیسی داستانوں سے مستفیض ہو سکتے ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان کیا خوب فرماتے ہیں: ''مولانا کی نکتہ چینی اصلاحی محرکات کے تحت تھی نہ کہ ادبی مقاصد کے تحت۔ انہیں غزل پر سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ یہ حسن و عشق کے معاملات کی شاعری ہے۔ عشق، عقل اور اخلاق کو خراب کرنے والی چیز ہے۔ اس سے جتنا اجتناب کیا جائے اتنا ہی قومی مصالح کی ترقی کا موجب ہوگا کہ یہ بیکاری کا مشغلہ ہے لیکن یہ نقطۂ نظر سطحی ہے۔ مولانا حالی کی نیک نیتی اور ان کے اخلاص میں شبہ نہیں۔ لیکن اس ضمن میں ان کا مشورہ قابل قبول نہیں۔ یہ بات ہمارے ادبی مزاج کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ مولانا حالی کے مشورہ کو قبول نہیں کیا گیا۔ اگر قبول کیا جاتا تو ہماری زبان حسرت اور جگر اور فانی اور اصغر کی زمزمہ سنجیوں سے محروم رہتی جو ایک ناقابل تلافی نقصان ہوتا۔''(۹۶)

نظم میں مولانا حالی روزمرہ کے موضوعات لے کر سادہ الفاظ میں مضمون ادا کرتے تھے جیسے بعد میں محمد حسین آزاد نے بھی کیا۔ لیکن سادگی کی روایت یا موضوعات کی گوناگونی کیا قصہ چہار درویش از میر امن یا نظیر اکبر آبادی کی کلیات میں نہیں ملتی! بہرحال حالی نیچرل شاعری سے مراد اس نظم کو لیتے تھے جو بقول ان کے ''فطرت یا عادت کے موافق ہو''۔ یعنی یہ کہ ''تابمقدور اس زبان کی معمولی بول چال کے موافق ہو جس میں شعر کہا گیا ہے۔ کیونکہ ہر زبان کی معمولی بول چال کے الفاظ نیچر یا سیکنڈ نیچر کا حکم رکھتے ہیں۔(۹۷) ان الفاظ سے کوئی معنی خیز بات نہیں ابھرتی اور نہ کوئی وضاحت ہوتی ہے بلکہ بیجا طور پر ''فطرت'' کو ''عادت'' کا اور ''نیچر'' کو ''سیکنڈ نیچر'' کا مترادف ٹھہرایا ہے۔

اب آیئے حالی کی تنقیدی دلچسپیوں کی طرف۔ "مقدمہ شعر و شاعری" میں "نگارخانہ" کے عنوان کے تحت "مقدمہ شعر و شاعری" کے بارے میں مولانا محمد یعقوب خان نے لکھا ہے: "اردو تو اردو، فن شعر و شاعری پر ایسی بلند پایہ اور فلسفیانہ تنقید نہ عربی میں ہے نہ فارسی میں۔" گویا امیر خسرو کی "اعجازِ خسروی" کوئی چیز ہی نہیں؟

الغرض حالی کے یہاں سرسید کے نظریۂ فطرت کا سایہ ان کے ادبی مفروضوں اور نظریوں پر بھی پڑا۔ حالی نیچرل شاعری سے بالعموم ظواہر فطرت کی تعریف اور چند سادہ اخلاقی اصولوں کی ستائش مراد لیتے تھے۔ ایک طرف تو غزل کو برا بھلا کہا اور دوسری طرف فارسی غزل کے بادشاہ یعنی حافظ شیرازی کے بارے میں کہتے ہیں کہ "وہ عام شعراء کی طرح ان مستثنیٰ حالتوں سے کبھی تعرض نہیں کرتا جو دنیا میں نادر الوقوع ہیں بلکہ ہمیشہ نیچرل جذبات اور معمولی خواہشوں اور امیدوں اور عام معاملات اور واقعات کی تصویر کھینچتا ہے اور اس کے الفاظ ایسے حاوی اور لچک دار ہوتے ہیں کہ ہر ایک شعر میں متعدد پہلو نکلتے ہیں۔" (۹۸)

حالی کا ادب میں جو نیا نظریہ دراصل مغربی ادب و افکار سے لگاؤ پر مبنی تھا۔ اسی کے سبب انہیں اپنی روایتی شاعری سے ایک طرح کی بیزاری بھی ہوئی اور انہوں نے "ایشیائی شاعری" پر چوٹ بھی کی۔ جو اثرات حالی کے ذہن میں اس تبدیلی کے محرکات بنے ان میں سرسید کی رفاقت اور ان کی شخصیت سے مرعوبیت تو تھی ہی لیکن ۱۸۷۲ء میں حالی جب پنجاب بک ڈپو یا ایچیسن چیفس کالج لاہور میں مامور ہوئے تو ان دنوں بقول ان کے "انگریزی لٹریچر کے ساتھ فی الجملہ مناسبت پیدا ہوگئی اور نا معلوم طور پر آہستہ آہستہ مشرقی اور خاص کر عام فارسی لٹریچر کی وقعت دل سے کم ہونے لگی۔" (۹۹) انہی اثرات کے تحت رفتہ رفتہ حالی نے "ایشیائی شاعری" کی مذمت شروع کردی اور اس کے نقائص کی نشاندہی کرتے رہے اور پھر اصلاح کے طریقے بھی تجویز کیے۔ پھر ۱۸۷۴ء میں مولوی محمد حسین آزاد کی تحریک اور ڈائریکٹر سررشتہ تعلیم پنجاب کرنل ہالرائڈ کی تائید سے وہ تاریخی مشاعرہ قائم ہوا جو انجمن پنجاب کے تحت ہر مہینے انجمن کے مکان پر منعقد ہوتا تھا۔

سرسید پہلے ہی روایتی علوم اور ادب کو رد کر چکے تھے۔ مثلاً لاطینی ادب اور

مثنوی مولانا روم کو نظر انداز کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''اصل یہ ہے کہ قدیم زمانے کے مقدس لوگوں میں ایک عام رواج تھا کہ لوگوں کو نصیحت کرنے اور ان کے دل میں خدا کا ڈر بٹھانے اور اس کی قدرت کی شان جتانے کے لیے اس قسم کے قصے بنا لیتے تھے اور بزرگوں کے واقعی اور سچے حالات میں ایسی باتیں ملا دیتے تھے جن سے خدا کی قدرت عظیم ظاہر ہوتی تھی اور وہ لوگوں کے دلوں پر زیادہ موثر ہوتے تھے۔ اسی قسم کے بہت سے قصے نہایت قدیم زمانے کے لیٹن زبان میں موجود ہیں۔ حکایات لقمان بھی اسی قسم کی کتاب ہے۔ حضرت مولانا روم کی مثنوی بھی اسی قسم کے قصوں سے مملو ہے۔''(۱۰۰) اسی روش کی تقلید کرتے ہوئے حالی بھی اپنے مضامین اور دیگر تحریروں میں عہد وکٹوریہ کے وہ آثار سموتے ہیں جو یورپ میں رائج تھے مثلاً عقل پسندی، اخلاقیات پر زور، تاریخیت، رواداری، فطرت پرستی، مادہ پرستی، رقتِ نوعی، قومی ہمدردی، انفرادی آزادی اور افادیت پسندی وغیرہ۔ ان رجحانات کی وجہ سے انیسویں صدی کی لادینیت نے ایک ایسا رخ لیا جس کا ایک اہم جزو یہ تھا کہ اخلاق ہی تمام ادیان کا مقصد ہے یا یہ کہ اسلام کو صرف یورپ والوں نے ہی سمجھا اور ہم نے نہ سمجھا۔ مزید برآں حالی لکھتے ہیں کہ ''ادب کی تعلیم کا ایک نہایت جلیل القدر فائدہ یہ ہے کہ جس قدر ادب سے زیادہ مناسبت پیدا ہوگی۔ اسی قدر قرآن و حدیث کے سمجھنے میں زیادہ آسانی ہوگی اور نظم قرآن کی عظمت اور جلالت شان نہ محض حسن عقیدت سے بلکہ اذعانِ قلب اور حزم و یقین کے ساتھ دل میں متمکن ہوگی اور قرآن کی وجوہ اعجاز بیان کرنے پر قدرت حاصل ہوگی۔''(۱۰۱) معلوم ہوتا ہے کہ حالی کو اس بات پر یقین تھا کہ ادب ہی علوم کی کلید ہے۔ اس قسم کے نظریے عہد وکٹوریہ میں رائج تھے مثلاً آرنلڈ کے یہاں اس پس منظر میں جو اوپر بیان کیا گیا۔ اب ہم حالی کے ان اعتراضات کا جائزہ لیں گے جو انہوں نے ایشیائی شاعری یا اردو ادب کے بارے میں کیے ہیں: ''کہتے ہیں کہ نظم میں جو الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں وہ اس قدر محدود ہیں کہ انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں اور جو خیالات ان الفاظ کے ذریعے سے ادا کیے جاتے ہیں، وہ چند معمولی فرسودہ اور بوسیدہ مضامین کے سوا کچھ نہیں۔ نثر میں جو کچھ ترقی ہوئی ہے وہ انہیں دس بارہ برسوں میں ہوئی ہے لیکن زیادہ تر اس کا پھیلاؤ عرض و طول میں ہوا ہے، ارتفاع میں وہ ویسی ہی پست ہے جیسے ہمارے مکانوں کے ''ملیچے''۔'' آگے بڑھنے سے پہلے یہاں اس

چیز کا ذکر لازمی ہے کہ حالی نہ صرف اپنی رائے ہر وقت بدلتے رہتے تھے بلکہ ان کی اصطلاحات اور الفاظ کے استعمال میں بھی مفہوم اور معنی کی تبدیلیاں عام ہوتی ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں کہ "غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ وہ مضامین فی نفسہ دقیق اور پیچیدہ ہیں جن کے پورا پورا ادا کرنے سے ہمارے ملک کی ادھوری زبان (اردو) قاصر ہے۔" (۱۰۲) پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ "اُردو لٹریچر پر اس پرچے (تہذیب الاخلاق) کا بہت بڑا احسان ہے۔ مذہب، اخلاق، معاشرت اور تمدن پر جو اعلیٰ درجے کے مضامین اس پرچے میں لکھے گئے ہیں انہوں نے ثابت کردیا ہے کہ اردو زبان کسی مطلب کے ادا کرنے سے قاصر نہیں ہے۔" (۱۰۳)

بہرحال حالی سمجھتے تھے کہ ہمارے ادب اور ایشیائی شاعری میں موضوعات کی کمی، الفاظ کا محدود ہونا، فرسودہ اصطلاحات کی تکرار، عشقیہ مضامین کی کثرت، پیچیدہ طرز بیان، نیچر اور سچے جذبات کی کمی نے ایک جمود پیدا کردیا ہے بلکہ تنزل کی طرف ہمیں مائل کردیا تھا۔ "آب حیات" پر ریویو کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "بلند خیالات کو سیدھے سادے لفظوں پر موثر طور پر بیان کرنا اسی پرچے (تہذیب الاخلاق) نے لوگوں کو سکھایا ہے۔ نظم اردو کی تاریخ کا مضمون بھی جس کو پہلے مضمون کا ضمیمہ کہنا چاہیے نہایت عمدہ ہے۔ اس کی نسبت بھی کہا گیا ہے کہ اس میں نیچرل شاعری کا ذکر، جس کی بنیاد خود مصنف (مولانا محمد حسین آزاد) نے انجمن پنجاب میں ڈالی تھی، قلم انداز کیا گیا ہے۔" (۱۰۴) یعنی حالی کو افسوس ہے کہ پرچہ تہذیب الاخلاق جسے وہ اردو نثر میں ایک نئے انداز کا بانی کہتے ہیں اور نیچرل شاعری دونوں کا ذکر مولانا آزاد نے "آب حیات" میں نہیں کیا۔ اردو شاعری کی پیدائش اور ارتقاء ہی کو حالی تسلیم نہیں کرتے۔ فرماتے ہیں کہ "اردو شاعری کی رفتار سرے سے ہی ایسی بے اصولی تھی کہ وہ جس قدر آگے بڑھتی تھی اس قدر منزل مقصود سے دور ہوجاتی تھی۔ یہ ایک عجیب اتفاق ہے کہ اردو شاعری کا آغاز اور سلطنت مغلیہ کا زوال ایک ہی وقت سے شروع ہوتا ہے۔ گویا اس کا بیج ایسی زمین میں بویا گیا تھا جس میں زراعت کی قابلیت نہیں رہی تھی۔" (۱۰۵) دراصل حالی کی طبیعت میں ایک تضاد تھا، ان کا ذہن اور روایتی انداز انہیں ایک طرف کھینچتا تھا تو مغربی تہذیب و ادب کی ظاہری جگمگاہٹ ان کی نگاہ کو خیرہ کردیتی تھی اور سرسید سے مرعوب تو تھے ہی، ایک طرف تو شاعری کے بنیادی اصولوں میں سادگی کو گنتے ہیں اور

دوسری طرف غالب کو پیچیدہ اور فارسی سے لبریز اردو میں استعمال کرنے پر بھی بڑا اور اچھا شاعر مانتے ہیں۔ بیانات میں مبالغہ کرنے پر اترتے ہیں تو کہتے ہیں کہ جیسے میر تقی میر کہ ان کا ایک شعر پڑھ کر بے اختیار منہ سے درود نکلتا ہے اور دوسرا شعر پڑھ کر نہایت شرم آتی ہے۔ بہر حال اس میں شک نہیں کہ ہماری شاعری بگڑی اور خوب بگڑی اور اس کا اثر ہمارے اخلاق پر ایسا ہی ہوا جیسا ہوائے سمی کا اثر صحت جسمانی پر ہوتا ہے۔(۱۰۶) معلوم ہوتا ہے کہ حالی کا دل دو طرف بٹا ہوا تھا۔ ایک طرف تو انہیں مغرب کی ''نئی روشنی'' کا شوق تھا دوسری طرف اپنی تہذیب سے محبت تھی۔

اپنی شاعری سے مسلسل مایوسی کا اظہار انہوں نے ایک خط بہ نام ظفر علی خان (۱۹۰۵ء) میں کیا۔ لکھتے ہیں کہ ''پرانی طرز کی نظمیں تو (الا ماشاء اللہ) اس لیے دیکھنے کو دل نہیں چاہتا کہ ان میں کوئی نئی بات دیکھنے میں نہیں آتی اور نئی طرز کی نظموں میں گو مضامین نئے ہوتے ہیں مگر وہ چیز جس کو شاعری کی جان کہنا چاہیے اور جس کو لفظ جادو کے سوا کسی اور لفظ سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا کہیں نظر نہیں آتی۔ اگر آپ جیسے دو چار آدمی ملک میں اور پیدا ہو جائیں تو مجھے امید پڑتی ہے کہ نئی شاعری چل نکلے گی۔ مجھے تو مسلمان کے دکھڑے نے اتنی مہلت ہی نہیں دی کہ نیچر کے مظاہر پر کچھ طبع آزمائی کرتا۔''(۱۰۷)

یہ تو اب واضح ہو ہی گیا ہے کہ مغربی فکر کے زیر اثر، یا جسے حالی مغربی روش یا انداز فکر سمجھتے تھے۔ انہوں نے ایشیائی شاعری میں بھی ایک ایسے راستے کی رہنمائی کی جس سے معاشرے میں دنیاوی مسائل، سیاسی اور اخلاقی معاملات میں تو کچھ تاثیر ہو سکتی تھی لیکن روحانی چشمے کو انہوں نے خشک ہی چھوڑا۔ تمام تر روش زندگی میں وہ انگریزوں کی نام نہاد شائستگی، فطرت پرستی، سادگی اور میانہ روی کی ہی تلقین کرتے رہے۔ وہ پادریوں کا درجہ مولویوں سے بلند سمجھتے تھے۔ انگریزوں کے اخلاق اور طرز زندگی سے مرعوب تھے اور انہی اثرات کے تحت ایک ایسی شاعری اور ادب کو قائم کرنا چاہتے تھے کہ جس سے دنیا تو سنور جائے لیکن عاقبت کا کوئی ذکر ہی نہیں۔ عشقیہ شاعری کو لعن طعن کرتے لیکن حافظ شیرازی میں انہیں نیچرل شاعری کی بہترین مثال نظر آتی۔ اسی طرح

ان کو اردو میں نیچرل شاعری کی بہترین مثال میر انیس میں نظر آئی۔ خواجہ حافظ کے بارے میں لکھتے ہیں: ''وہ عام شعراء کی طرح ان مستثنیٰ حالتوں سے کبھی تعرض نہیں کرتا جو دنیا میں نادر الوقوع ہیں بلکہ ہمیشہ نیچرل جذبات اور اس کے الفاظ ایسے حاوی اور لچک دار ہوتے ہیں کہ ہر ایک شعر میں متعدد پہلو نکل سکتے ہیں۔'' (۱۰۸) میر انیس کے بارے میں لکھتے ہیں کہ ''ہماری رائے میں اردو شاعری کا پورا پورا اطلاق اگر ہوسکتا ہے تو میر انیس ہی پر ہوسکتا ہے۔ نظم اردو میں نیچرل شاعری کا پتا اگر ملتا ہے تو میر انیس ہی کے کلام میں ملتا ہے۔'' (۱۰۹)

زیرِ بحث موضوع حالی کے ذہن میں صاف نہیں تھا، ایک طرف تو وہ قدما اور ان کی غزل کو رد کرتے ہیں اور دوسری طرف روایت کی اہمیت جتاتے ہیں۔ کہتے ہیں: ''اسی طرح نئے خیالات کے شاعر کو بھی سخت ضرورت ہے کہ طرزِ بیان میں قدما کی طرزِ بیان سے بہت دور نہ جا پڑے اور جہاں تک ممکن ہو اپنے خیالات کو انہیں پیرایوں میں ادا کرے جن سے لوگوں کے کان مانوس ہوں اور قدما کا دل سے شکر گزار ہو جو اس کے لیے ایسے منجھے ہوئے الفاظ و محاورات وتشبیہات و استعارات وغیرہ کا ذخیرہ چھوڑ گئے۔'' (۱۱۰) دوسری جگہ حالی لکھتے ہیں کہ ''البتہ ایران میں جا کر بعض اسباب ایسے جمع ہوئے کہ مزاح حد اعتدال سے بڑھ گیا۔ چنانچہ سعدی شیرازی کے مطائبات اور انوری و شفائی کے اہاجی و ہزلیات اور سب سے زیادہ فارسی مصطلحات کی کتابیں اس کی گواہ ہیں۔ وہاں ہنسی اور چہل اس درجے کو پہنچ گئی تھی کہ اصحاب فضیلت اس کی مشق بہم پہنچاتے تھے تاکہ اس کے ذریعے سے تقرب سلطانی حاصل کریں۔ وہاں فحش اور ہزل کا نام ''مطائبہ'' رکھا گیا۔ چنانچہ ''مطائبات سعدی'' مشہور ہیں۔'' (۱۱۱) حالی یہ کہتے آئے ہیں کہ یورپ میں ادب اور شاعری کی ایسی روایتیں ہیں کہ لائق تقلید ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یورپ میں ایسا ادب یا صنف نہیں جیسے کہ متذکرہ بالا اقتباس میں سعدی، انوری اور شفائی کی تحریروں کی طرف نشاندہی کی گئی ہے؟ دراصل شیکسپیئر، رابلے اور الزبتھن دور کے ادیب عام طور پر اس قسم کی طنز و مزاح کی شاعری میں خوب طبع آزمائی کرتے تھے۔ اگر یورپ کی تقلید ہی ٹھہری تو پھر ایسی شاعری میں کیا مضائقہ ہے؟ ایسا ادب تو یونان، روم اور ہندوستان کیا، ہر جگہ پایا جاتا ہے۔ اووڈ (Ovid) کی مشہور کتاب ''عشق کا فن'' (The Art of Love) اور چوسر کی ''کینٹر بری کی داستانیں''

(The Canterbury Tales) ہی اس طرز کی شاعری کی نمایاں مثالیں ہیں۔ پھر آگے ایک جگہ حالی کہتے ہیں کہ "ہنسی اور ٹھٹھوں کی چشم بد دور اوپر ہی سے بنیاد جمتی چلی آتی تھی۔ یہاں تک کہ عالمگیر جیسے متشرع بادشاہ کے دربار میں بھی نعمت خان جیسا ظریف اور بذلہ سنج موجود تھا۔" نعمت خان عالی کا یہاں حالی نے ذکر ازراہ تضحیک کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ "جنگ نامہ نعمت خان عالی" اگر فارسی ادب کا شہ پارہ نہیں تو ادبی تاریخ میں ایک نمایاں حیثیت ضرور رکھتا ہے۔(۱۱۲) اسی طرح حالی کا لکھنؤ کی شاعری اور رنگین اور انشا کے کلام کو نظرانداز کرنا زیب نہیں دیتا۔ حالی نے مسلمانوں کے صرف ایک طبقہ یا حصے کو دیکھ کر فرض کرلیا تھا کہ یورپ میں بری خصلتیں نہیں ہوتیں۔ دراصل آج کل وکٹورین عہد کی جو سماجی تاریخ کا ازسرنو جائزہ لیا جارہا ہے تو پتا چلتا ہے کہ انیسویں صدی انگلستان میں اوپر سے ایک صاف اور پاکیزہ معاشرہ تھی، جبکہ دراصل اندر سے وہ تقریباً ہر انسانی علت اور کمزوری سے لبریز تھی۔

جس یورپین نیچرل شاعری کی حالی تقلید کرنا چاہتے تھے اس کے بارے میں چیسٹرٹن نے کہا ہے کہ ہمیں اگر کوئی نئی چیز وکٹورین عہد سے ادب میں ملی ہے تو وہ مہملات ہیں (Nonsense) جن کی عکاسی انگریز ادیب لوئیس کیرل (Lewis Carrol) اور ایڈورڈ لیر (Edward Lear) کے یہاں ہمیں ملے گی۔ مزاح پر مضمون جاری رکھتے ہوئے حالی کہتے ہیں کہ "افسوس ہے کہ یہ ذمیم خصلت (ظرافت) اب اس درجے کو پہنچ گئی ہے کہ واعظ جو اپنی مجلس وعظ کو گرم رکھنا چاہے، اس کو ضروری ہے کہ آیتوں اور حدیثوں میں کچھ تمسخر کی چاشنی بھی دیتا رہے۔"(۱۱۳) یہاں ہمیں یہ کہنا ہے کہ اسی بات کی رنگینوں نے تعریف کی ہے بلکہ یہ عادت تو مولانا اشرف علی کی بھی تھی اور اس کی بدولت حالی جیسے لوگوں سے انہوں نے تکلیف بھی اٹھائی۔ مزاح اور طنز پر حالی نے جو سلسلہ قائم کررکھا تھا اس میں "اودھ پنچ" پر حملہ بھی شامل ہے۔ اردو ادب کی تاریخ میں "اودھ پنچ" کی اہمیت مسلم ہے لیکن حالی نے اس کو اس لیے اپنے حملے کا نشانہ بنایا چونکہ یہ اخبار سرسید کے خلاف تھا۔

ایشیائی ادب کے زوال کے تجزیے میں حالی حقیقت سے دور ہٹ جاتے ہیں، کہتے ہیں کہ ''یورپ کی قوموں نے جس طرح اور تمام اخلاقی برائیوں کی اصلاح کی ہے اسی طرح انہوں نے اس برائی کو بھی مٹایا ہے۔ ان کے ہاں فحش اور ہزل اس طرح مفقود ہوا کہ لغت کی کتابوں میں اس کا پتا نہیں لگتا۔'' (۱۱۴) یہ عبارت حالی نے ۱۸۷۹ء میں لکھی۔ یہ وہ زمانہ ہے کہ جب یورپ میں زولا (Zola) کے ناول لکھے جا چکے تھے اور ان کا اثر انگلستان میں پھیل چکا تھا۔ نتیجہ یہ کہ حالی صرف مفروضوں پر چلتے ہیں جو حقیقت نگاری (Realism) فرانس اور یورپ میں انیسویں صدی میں رائج ہو چکی تھی، وہ اس سے بے نیاز تھے اور بے خبر تھے۔ اس طرح حالی کی ادبی یا شعر کی دنیا محض اس بات تک محدود تھی کہ ان کے حساب سے ''ایشیائی شاعری جو کہ دروبست عشق اور مبالغے کی جاگیر ہوگئی ہے اس کو جہاں تک ممکن ہو وسعت دی جائے اور اس کی بنیاد حقائق اور واقعات پر رکھی جائے۔'' (۱۱۵) اسی منشا اور مفہوم کو سرسید یکم محرم ۱۲۹۲ھ کے رسالہ تہذیب الاخلاق میں یوں ادا کرتے تھے۔ ''یہ بات سچ ہے کہ ہمارے باعث افتخار شاعروں کو ابھی نیچر کے میدان میں پہنچنے کے لیے آگے قدم اٹھانا ہے اور اپنے اشعار کو نیچرل پوئٹری کے ہم سر کرنے میں بہت کچھ کرنا ہے۔ اگر ہماری قوم عمدہ مضمون نیچر کی طرف متوجہ رہے اور ملٹن اور شیکسپیئر کے خیالات کی طرف توجہ فرمائے اور مضامین عشقیہ اور مضامین خیالیہ اور مضامین بیان واقع اور مضامین نیچر میں جو تفرقہ ہے اس کو دل میں بٹھالے تو ان بزرگوں کے سبب ہماری قوم کی لٹریچر کیسی عمدہ ہو جاوے گی۔''

مندرجہ بالا اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرسید اور حالی کن چیزوں کو شاعری میں سراہتے تھے اور کن چیزوں کو مضر سمجھتے تھے۔ ''وہ (مرزا غالب) مبالغے کو ناپسند کرتے تھے اور حقائق و واقعات کے بیان میں لطف پیدا کرنا اور سیدھی سادی اور سچی باتوں کو محض حسن بیان سے دلفریب بنانا، اسی کو منتہائے کمال شاعری سمجھتے تھے۔ چھچھورے اور بازاری الفاظ و محاورات اور عامیانہ خیالات سے شیفتہ اور غالب دونوں متنفر تھے۔'' (۱۱۶)

متذکرہ بالا اظہار رائے سے یہ پتا چلتا ہے کہ سرسید اور حالی کن اثرات کو ایشیائی شاعری میں نقصان دہ سمجھتے تھے۔ اس کی اصلاح کے لیے حالی اور آزاد نے نظموں میں جو ''نئی طرز'' کی طرح ڈالی اس کی ابتدا ہوئی۔ حالی کی چار مثنویوں سے یعنی

(۱) برکھا رُت (۲) نشاط امید (۳) حب الوطن، اور (۴) مناظرۂ رحم و انصاف۔ پھر آزاد نے جتنی نظمیں لکھیں وہ سب نئی طرز کی تھیں اور نئی طرز کی نظموں کا ایک نمونہ یا مثال تھیں۔ انہیں کاوشوں میں حالی کی نمایاں تخلیق یعنی مسدس مدوجزر اسلام وجود میں آئی جو ۱۸۷۶ء میں لکھی گئی۔ یہ ایک طرح سے قومی شاعری کی بھی ابتدا تھی۔ ادب میں اگر حالی نے نئے انداز کی طرز ڈالی تو اس میں ادبیات کی روح، اس کے جمالیاتی پہلو اور ادب برائے ادب یا فن لطیف کے طور پر کم سمجھا بلکہ اس کو محض اخلاق، سیاسی مصلحت یا سماجی بہبود کے لیے مخصوص کردیا۔ شعر کی ہر سطر میں کوئی منفعت یا مصلحت آمیز پہلو ہی تلاش کرتے رہے اور اس میں کوئی روحانی پہلو یا مابعد الطبیعاتی عنصر نہ دیکھ سکے۔ جیسے کہ پہلے ذکر کیا جاچکا ہے۔ حالی کے یہاں ایک دوئی اور دورخاپن نظر آتا ہے۔ ایک طرف تو انہوں نے غزل کو بدنام کرنے کی کوشش کی لیکن اس کے برعکس سوانح نگاری میں سرسید کو چھوڑ کر انہوں نے اگر سوانح مرتب کیں تو شیخ سعدی اور مرزا اسد اللہ خان غالب کو چنا یعنی دو منفرد اور نمایاں غزل گو ہستیوں کو اپنا ہیرو بنایا۔

مولانا حالی ادب کو برائے اصلاح یا اخلاقی بہبود سمجھتے تھے اور اس کی گہرائیوں یا ٹھوس حقیقتوں سے گریز کرتے تھے۔ کچھ ادا مولانا کی واعظانہ رہی جو غالباً ان کی سرشت میں تھی لیکن اپنی طبیعت کا ایک حصہ انہوں نے سرسید کی نذر کر رکھا تھا جس میں چار و ناچار وہ نام نہاد فطرت اور نیچر کی رکھوالی کرتے تھے، مذہب کی بحث ہو یا ادب کی۔ سرسید تجاوز بھی کرتے رہے اور لوگ لعن طعن بھی کرتے رہے لیکن مولانا حالی نے آخری سانس تک فطرت اور نیچر کے گیت گائے اور فطرت کو ہر مرحلے میں مشعلِ راہ سمجھا، چاہے اپنی کتنی ہی روایتیں پائمال کیوں نہ ہوں۔

حواشی:

(۱) مقامات سرسید، حصۂ دوم، ص ۱۱۔
(۲) مقامات سرسید، حصہ سوم، ص ۶ اور ۷۔
(۳) ایضاً، ص ۲۷۔
(۴) ایضاً، ص ۲۹۔
(۵) مقالات سرسید، حصہ چہارم، ص ۶۲۔

(۶) مقالات سرسید، حصہ سوم، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۳ء، ص ۲۲۔
(۷) ایضاً، ص ۳۰ اور ۳۱۔ (۸) ایضاً، ص ۱۱ اور ۱۶۔
(۹) ایضاً، ص ۶۸ اور ۶۹۔
(۱۰) "علی گڑھ تحریک، آغاز تا امروز، مرتبہ نسیم قریشی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۱۹۶۰ء، ص ۱۲۸ تا ۱۳۰۔
(۱۱) مقامات سرسید، حصہ یازدہم، ص ۱۵۷۔ (۱۲) مقالات سرسید، حصہ پانزدہم، ص ۱۴۸۔
(۱۳) ایضاً، ص ۱۸۷۔ (۱۴) ایضاً، ص ۱۵۵ اور ۱۵۶۔
(۱۵) ایضاً، ص ۱۴۶ اور ۱۴۷۔

(16) Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan, p. 129.

(17) Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan, p. 146.

(۱۸) ایضاً، ص ۱۴۷۔ (۱۹) کلیات نثر حالی، جلد اول، ص ۴۸۔
(۲۰) ایضاً، ص ۴۹۔ (۲۱) ایضاً، ص ۳۷۹۔
(۲۲) ایضاً، ص ۳۸۰۔ (۲۳) مقالات سرسید، حصہ سوم، ص ۲۹۹۔
(۲۴) ایضاً، ص ۱۷۔ (۲۵) ایضاً، ص ۲۷۷۔
(۲۶) ایضاً، ص ۲۷۸۔ (۲۷) ایضاً، ص ۲۸۱-۲۸۲۔
(۲۸) مقالات سرسید، حصہ دوم، ص ۲۰۲۔ (۲۹) ایضاً، ص ۲۰۳۔
(۳۰) ایضاً، ص ۱۸۱۔ (۳۱) ایضاً، ص ۱۹۳۔
(۳۲) ایضاً، ص ۴۔ (۳۳) ایضاً، ص ۲۵۶۔
(۳۴) ایضاً، ص ۲۳۸۔ (۳۵) ایضاً، ص ۲۳۹۔
(۳۶) مقالات سرسید، حصہ دوم، ص ۲۰۶۔ (۳۷) ایضاً، ص ۲۰۶۔
(۳۸) ایضاً، ص ۸۔ (۳۹) ایضاً، ص ۲۴۶۔
(۴۰) ایضاً، ص ۲۳۰۔ (۴۱) ایضاً، ص ۱۲۔
(۴۲) ایضاً، ص ۲۶۔ (۴۳) ایضاً، ص ۱۹۹۔
(۴۴) ایضاً، ص ۲۰۰۔ (۴۵) ایضاً، ص ۲۰۲۔
(۴۶) ایضاً، ص ۲۱۳۔ (۴۷) ایضاً، ص ۲۱۸۔
(۴۸) مولانا محمد قاسم نانوتوی، تصفیۃ العقائد، ص ۶۔
(۴۹) ایضاً، ص ۷۔ (۵۰) ایضاً، ص ۷۔
(۵۱) مولانا محمد قاسم نانوتوی، تصفیۃ العقائد، ص ۱۹۔
(۵۲) کلیات نثر حالی، جلد اول، ص ۳۸۱۔ (۵۳) ایضاً، ص ۳۹۲۔
(۵۴) ایضاً، ص ۳۸۰۔ (۵۵) ایضاً، ص ۳۶۱۔
(۵۶) ایضاً، ص ۳۶۱۔ (۵۷) ایضاً، ص ۷۔

(۵۸) ایضاً، ص ۸۔
(۵۹) ایضاً، ص ۲۱۔
(۶۰) ایضاً، ص ۳۰۔
(۶۱) ایضاً، ص ۲۴۔
(۶۲) ایضاً، ص ۳۸۔
(۶۳) ایضاً، ص ۳۸۔
(۶۴) ایضاً، ص ۱۵۔
(۶۵) ایضاً، ص ۱۶۔
(۶۶) ایضاً، ص ۳-۴۔
(۶۷) ایضاً، ص ۶۔
(۶۸) ایضاً، ص ۶۔
(۶۹) ایضاً، ص ۱۳-۱۴۔
(۷۰) ایضاً، ص ۲۴۔
(۷۱) ایضاً، ص ۱۴۔
(۷۲) ایضاً، ص ۴۶۔
(۷۳) ایضاً، ص ۴۵۔
(۷۴) ایضاً، ص ۹۹۔
(۷۵) ایضاً، ص ۶۵۔
(۷۶) ایضاً، ص ۸۳-۸۴۔
(۷۷) ایضاً، ص ۸۷۔
(۷۸) ایضاً، ص ۹۴۔
(۷۹) ایضاً، ص ۱۱۳۔
(۸۰) ایضاً، ص ۱۱۴۔
(۸۱) ایضاً، ص ۱۱۸۔
(۸۲) ایضاً، ص ۱۱۸۔
(۸۳) ایضاً، ص ۱۲۹۔
(۸۴) مقالاتِ سرسید، حصہ سوم، ص ۱۔
(۸۵) مقالاتِ سرسید، حصہ دہم، ص ۳۵۔
(۸۶) مقالاتِ سرسید، حصہ اول، ص ۳۸۲۔
(۸۷) مقالاتِ سرسید، حصہ پنجم، ص ۵۔
(۸۸) ایضاً، ص ۶۔
(۸۹) ایضاً، ص ۸۴۔
(۹۰) کلیاتِ نثر حالی، جلد اول، ص ۱۲۴۔
(۹۱) ایضاً، ص ۱۲۷۔
(۹۲) ایضاً، جلد دوم، ص ۱۷۱۔
(۹۳) مقدمہ شعر و شاعری از خواجہ الطاف حسین حالی، ص ۲۰۶ تا ۲۱۱۔

(94) Paul Rosenberg, *Le Romantisme Anglais*, p. 93.

(۹۵) ایضاً، ص ۹۶۔
(۹۶) اُردو غزل از ڈاکٹر یوسف حسین خان، ص ۸۷۔
(۹۷) مقدمہ شعر و شاعری، مکتبہ جدید، لاہور، ص ۱۸۴۔
(۹۸) کلیاتِ نثر حالی، حصۂ اول، ص ۲۷۰۔
(۹۹) از مضمون بیانِ حالی، کلیاتِ نثر حالی، جلد اول، ص ۳۳۹۔
(۱۰۰) مقالاتِ سرسید، حصہ چہارم، ص ۱۳۷-۱۳۸۔
(۱۰۱) کلیاتِ نثر حالی، حصہ دوم، ص ۴۱۔
(۱۰۲) ایضاً، ص ۱۷۴۔
(۱۰۳) ایضاً، ص ۱۸۷۔
(۱۰۴) ایضاً، ص ۱۸۷-۱۸۸۔
(۱۰۵) ایضاً، ص ۱۹۲۔
(۱۰۶) ایضاً، ص ۱۹۴۔
(۱۰۷) ایضاً، ص ۳۴۰۔
(۱۰۸) کلیاتِ نثر حالی، حصۂ اول، ص ۲۷۰۔

(۱۰۹) کلیاتِ نثرِ حالی، حصہ دوم، ص ۱۸۸۔

(۱۱۰) دیباچہ، دیوانِ حالی، کتب خانہ علم و ادب، کراچی، ص ۷۔

(۱۱۱) کلیاتِ نثرِ حالی، جلد اوّل، ص ۱۴۹۔

(۱۱۲) ''جنگ نامہ نعمت خان عالی''، منشی نول کشور، لکھنؤ، ۱۹۲۵ء۔

(۱۱۳) کلیاتِ نثرِ حالی، جلد اوّل، ص ۱۵۵۔

(۱۱۴) ایضاً، ص ۱۵۹۔

(۱۱۵) یہ اقتباس ''حالی کا ذہنی ارتقاء'' از ڈاکٹر غلام مصطفےٰ خان سے لیا گیا ہے۔

(۱۱۶) کلیاتِ نثرِ حالی، جلد اوّل، ص ۳۳۸۔

باب ہفتم

سرسیّد اور حالی کے نظریۂ فطرت کا بعد کی تحریکوں پر اثر

سرسید اور حالی نے جو کچھ نظریۂ فطرت مغربی خیالات کے زیر اثر قائم کیا اور اس سے متعلقہ مسائل کا جو حل پیش کیا، اس میں چند نمایاں خصوصیتیں ملتی ہیں۔ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت کوئی مستقل معنی نہیں رکھتا تھا بلکہ نظریۂ فطرت تو کیا سرسید اور حالی کا نظریۂ حیات موقع محل کی ضرورتوں کے لحاظ سے تشکیل پاتا تھا۔ دراصل سرسید اور حالی زندگی کو حکمت عملی کی روش پر چلانے کی تلقین کرتے تھے اور ان کا فلسفۂ حیات نتائجیت کی بناء پر قائم تھا۔ یہ وہی طرز فکر ہے جو مغربی دنیا نے ڈیکارٹ کے بعد ہر شعبۂ حیات میں قائم کیا۔ انسان کو جزوی طور پر دیکھا جانے لگا۔ انسان کے لیے ایک مکمل ضابطۂ حیات کا ذکر یا تصور مفقود ہوتا چلا گیا۔ لوگ جزو کو دیکھنے لگے اور کل کو بھول گئے۔ کسی چیز کی تفصیل میں اگر غرق ہوئے تو مسائل اور حقائق کو مکمل یا مجموعی طور پر دیکھنے، سمجھنے اور پرکھنے کی اہلیت اور صلاحیت کھو بیٹھے۔ کوئی زندگی کو مثالی لحاظ سے دیکھتا ہے تو کوئی اسے حقیقت پسندانہ نگاہ سے جانچتا ہے۔ کہیں حساب پر زور ہے، تو کہیں سائنس کا چرچا ہے۔ مغرب کی تمام تعلیم ایسی ہی تھی کہ اس میں نہ تو قدیم یونانیوں کا فلسفہ اعتدال رہا تھا اور نہ مشرقی روایتی علوم کی روحانی روش۔ رفتہ رفتہ یہ چال یورپ کی انیسویں صدی میں اور بیسویں صدی کے وسط میں امریکہ کو مادہ پرستی کی طرف راغب کرتی چلی گئی۔ رواداری کا دور دورہ ہو گیا اور انسانی ذہن ہر فکر اور عمل میں انتشار کا شکار ہو گیا۔ ادب ایک مجموعی حیثیت کھو کر پریشانی کی راہوں پر گامزن ہوا۔ انہی مغربی افکار و علوم کے زیر اثر آ کر سرسید اور حالی نے کام کیا۔ سرسید اور حالی کی زندگیاں یہ بتاتی

ہیں کہ انہوں نے مغرب سے مرعوب ہوکر جلد ہتھیار ڈال دیے۔ گینکو وسکی اور پولونسکایا کہتے ہیں کہ ''شاہ ولی اللہ جن کا زمانہ ہندوستان کے محکوم ہونے سے پہلے کا ہے ریاست کی بہبود کے لیے داخلی اصلاحیں عمل میں لانے کی تلقین کرتے تھے جس کا مقصد یہ تھا کہ سماجی انصاف کو رائج کیا جائے اور ملک کو یورپ کے حملوں کے خدشے سے مضبوطی سے بچایا جائے۔ لیکن اس کے برعکس سید احمد خان جن کے لیے ہندوستان پر انگریزوں کا قبضہ ایک امر فیصل شدہ ہے یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ چونکہ ہندوستان کا قدیم سیاسی نظام فرسودہ ہو چکا ہے۔ انگریزوں کی حکمرانی نہ صرف ناگزیر ہے بلکہ سودمند بھی۔'' (۱)

سرسید کی ذات، تصانیف اور تحریک نے متعدد طریقوں سے ہماری زندگی پر اثر کیا۔ ان میں سے سب سے اہم ہماری مذہبی زندگی ہے۔ بدقسمتی سے سرسید یہ نہ سمجھے کہ اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے جس میں بنی نوع انسان کے لیے ان کی مذہبی، سیاسی، سماجی اور معاشرتی زندگی کی ہدایت موجود ہے۔ انہوں نے مغرب سے متاثر ہوکر نیچر کے عنصر کو اسلام میں داخل کرنے کی کوشش کی یا اسلام کو نیچر کے فلسفے سے ہم آہنگ کرنے کی سعی کی۔ اکبر اعظم کے بعد سرسید وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے اسلام میں خارجی اثرات کو شامل کرنے کی کوشش کی اور جیسا کہ لازم تھا وہ اس مہم میں ناکام رہے۔ شیخ محمد اکرام صاحب اپنی کتاب ''موجِ کوثر'' میں لکھتے ہیں کہ ''سرسید کی سب سے زیادہ مخالفت اس وقت ہوئی جب انہوں نے تہذیب الاخلاق جاری کیا اور ان خیالات کا اظہار کیا جنہیں عام مسلمان تعلیم اسلامی کے خلاف اور ملحدانہ سمجھتے تھے۔ مثلاً طیور مختصر، اہلِ کتاب کے کھانے کا جواز، اجنہ کے وجود سے انکار، آسمانوں کے متعلق عام نقطۂ نظر کی تردید، حدیث ثتبہ کی صحت سے انکار وغیرہ وغیرہ۔ سرسید نے اپنے وقت کا بڑا حصہ ان عقائد و خیالات کی تفصیل میں صرف کیا ہے اور اگرچہ یہ صحیح ہے کہ یہ کام انہوں نے خالص اسلامی ہمدردی سے متاثر ہوکر کیا لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ ان خیالات کی مخالفت لازمی اور قدرتی تھی۔'' (۲)

اسلام کو ایک آخری آسمانی ہدایت نہ سمجھنے سے جو الجھاؤ پیدا ہونے تھے، وہ سب سرسیّد کے افکار و عمل میں رونما ہوئے۔ سیاست کو انہوں نے الگ سے دیکھا، سماجی مسائل کو انہوں نے جزوی طور پر دیکھا۔ ادب کو انہوں نے مغربی رجحانوں اور روایتوں

کی کسوٹی پر پرکھا اور مذہبی معاملات میں تجاوز کر کے ہر شعبۂ حیات کو اپنے فکری نظام میں ڈھالنے کی کوشش کی جس کے نتیجہ میں ان میں کوئی ضابطہ یا باقاعدگی نہ رہی۔ اس طرح وہ نئی نسل کے لئے زندگی کے مسائل کو اور بھی الجھا گئے جس کا آئندہ قوم کو نقصان پہنچا۔ اس ضمن میں سید ابوالحسن ندوی فرماتے ہیں: ''انہوں (سرسید) نے صرف مغرب کے تعلیمی نظام ہی پر اصرار نہیں کیا بلکہ مغربی تمدن اور روح کے قبول کرنے پر بھی شدید اصرار کیا۔ کالج کے قواعد میں یہ اصول قرار دیا گیا کہ کم سے کم ایک پرنسپل اور دو پروفیسر کالج میں اور ایک ہیڈ ماسٹر سکول میں ہمیشہ یورپین ہونا چاہیے اور جہاں تک کالج کی آمدنی میں گنجائش ہو اس تعداد میں اور اضافہ کیا جائے۔ غرضیکہ سرسید کی دعوت اور تعلیمی نظریہ مغربی تہذیب کی دعوت کے ساتھ لازم و ملزوم سا ہوگیا اور اس وجہ سے اس کی طرف سے لوگوں کے دلوں میں بہت سے شبہات پیدا ہو گئے، دینی حلقوں میں اس کے خلاف نفرت و بیزاری کی ایک لہر دوڑ گئی اور اس تحریک کے ساتھ اس کے مقاطعہ اور بائیکاٹ کی تحریک بھی شروع ہوگئی اور اس نے اس کے راستہ میں بہت سی غیر ضروری مشکلات پیدا کر دیں۔''(۳)

سرسید اپنے خطبوں اور مضامین میں طالب علموں کو مذہبی تنگ نظری سے پرہیز کی تلقین کرتے تھے اور مغربی تعلیم و تہذیب کی طرف نشاندہی کرتے تھے۔ ویسے تو وہ قوم کی ''جہالت'' سے پریشان رہتے تھے اور اردو ادب کی ترقی کے خواہاں رہتے تھے لیکن اس ڈر سے کہ کہیں جدید سائنس اور مغربی ممالک کی صنعتی ترقی مسلمانانِ ہند کو مایوس نہ کردے، وہ اپنے دور کے مغربی سیاسی، سماجی، ادبی اور مذہبی تقاضوں کو زبردستی اسلام سے ہم آہنگ کرنا چاہتے تھے۔ مغربی فلسفے کو وہ اسلامی علوم سے منسلک کر کے ایک نئی ریت کی بنا ڈالنا چاہتے تھے لیکن کامیاب نہ ہوئے۔ علی گڑھ کالج کے نصاب کو ترتیب دیتے وقت سرسید کوشاں رہے کہ اسلامی مسائل کو قوانین فطرت کے مطابق ہونا چاہیے۔ اسی بناء پر ان کا نیچری مکتب خیال وجود میں آیا۔ علامہ اقبال نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ سرسید وہ ''پہلے ہندوستانی مسلمان تھے جو اسلام کو ایک نئے روپ میں پیش کرنا چاہتے تھے اور اس کو تازگی بخشنے میں سرگرم رہے۔''(۴) یہ ایک عجیب حقیقت ہے کہ مولانا قاسم نانوتوی جنہوں نے دہلی کالج میں تعلیم حاصل کی، وہ تو دارالعلوم دیوبند کے بانی بنے اور سرسید جن کی

تعلیم (چاہے مکمل نہ تھی) علماء کے ہاتھوں ہوئی وہ انگریزوں کے نہ صرف خیر خواہ بلکہ مداح تھے۔ یہاں یہ ذکر کرنا بے جا نہ ہوگا کہ دیوبند میں مذہبی تعلیم کے علاوہ سیاسی تعلیم اور معلوماتِ عامہ پر بھی زور دیا جاتا تھا تاکہ وہاں کے طالب علم جنگِ آزادی میں انگریزوں کے خلاف کام کر سکیں۔ بیسویں صدی کے شروع میں جو تحریکیں اور نظریے اُبھرے اور جن کا خالص اسلام سے ہم آہنگ ہونا ممکن نہ تھا ان میں ابوالکلام آزاد اور علامہ مشرقی کی عقل☆ پسندی اور پرویز کی جدیدیت اور انحراف شامل ہیں۔ ابوالفضل اور علامہ فیضی نے دربارِ اکبری میں جو مداخلت اسلامی فقہ اور حدیث میں نہ کی تھی، سرسید ان لغزشوں کے مرتکب ہوئے۔

اردو ادب کا جہاں تک تعلق ہے سرسید، حالی اور ان کے رفقاء نے اردو نثر میں ایک نئے رجحان کی طرح ڈالی یا اُردو میں سلیس، سادہ اور مختصر طرزِ تحریر کی بنا سرسید ہی کی رہینِ منت ہے۔ اسی طرح اُردو مضامین اور نظم میں نئے نئے موضوعات کا رجحان بھی سرسید ہی کے کہنے پر شروع ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ حیدر بخش حیدری اور میر امن نے اردو نثر کو نئے سانچہ میں ڈھال دیا تھا۔ اسی طرح انیسویں صدی کے اوائل میں فورٹ ولیم کالج کے اربابِ نثر نے اردو میں ایک نئی طرح ڈال دی تھی۔ نظیر اکبر آبادی پہلے ہی عوام کے جذبات اور احساسات، رسومات اور طرز معاشرت کی ترجمانی کر چکے تھے۔ سرسید اور حالی وغیرہ نے اگر اردو زبان میں کچھ اضافہ کیا تو یہ کہ اس زمانے کی موجود نثر میں کثیر تعداد میں مضامین لکھے اور بالخصوص انگریزی کے چند الفاظ مثلاً سوسائٹی، پبلک، پارک، کلچر، نیچر سکول اور جج وغیرہ رائج کیے۔ اگر کسی نے اردو شعر اور نثر میں نئی روح پھونکی تو وہ غالب تھے نہ کہ سرسید اور حالی۔ حال ہی میں ایک تقریب میں "فیض احمد فیض نے غالب کو زبردست خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہم جس دور میں سانس لے

☆ اس جملہ سے پتہ چلتا ہے کہ فاضل مؤلف نے ابوالکلام آزاد کی تحریروں کو نہیں پڑھا۔ اگر انہیں کشاکش روزگار سے فرصت مل جائے تو "تذکرہ"، "ترجمان القرآن" اور خدا کے وجود اور وحدۃ الوجود پر "غبارِ خاطر" کے خطوط پڑھ کر فیصلہ فرمائیں کہ ان میں کون سا نظریہ بقول ان کے "خالص اسلام سے ہم آہنگ" نہیں ہے۔ (رشید احمد)

رہے ہیں، اس کو غالب ہی کا دور کہا جائے تو غلط نہیں ہوگا۔ انہوں نے کہا کہ غالب کی شاعری پرانے نظام کے خاتمے اور نئے نظام کی آمد سے عبارت تھی۔ انہوں نے غالب کی مقبولیت کے اسباب پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہا کہ ''ہماری نصابی کتابوں میں حالی اور محمد حسین آزاد کو جدید شاعری کا بانی قرار دیا گیا ہے جو غلط ہے۔ انہوں نے کہا کہ حالی اور آزاد کی بزرگی اپنی جگہ ہے لیکن یہ بات فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ وہ انگریزوں کے تنخواہ دار اور ملازم تھے اور انہوں نے اپنی تحریروں میں وہی خیالات پیش کیے ہیں جو انگریزوں کے نقطۂ نگاہ کی ترجمانی کرتے تھے۔''(۵)

جس مغرب کی روش اور روایت کی مولانا حالی تقلید کرتے تھے اس کی اصلیت سے وہ تقریباً بے خبر تھے۔ اس بے خبری کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر رام بابو سکسینہ لکھتے ہیں: ''مقدمہ شعر و شاعری میں یونانی، رومی و انگریزی نقادانِ فن شعر کے خیالات شعر کی بابت قلمبند کیے گئے ہیں، ہر چند کہ نہایت مہمل اور غیر مربوط طریقے سے ان کا ذکر کیا گیا ہے۔ یورپین شاعری میں مولانا حالی تک غوطہ نہیں لگا سکتے کیونکہ اس بحر کے وہ شناور نہیں۔''(۶) ایک جگہ فراق گورکھپوری صاحب نے کہا ہے کہ اگر تمام فنون لطیفہ احساسِ حیات و کائنات کا عطر ہیں تو غزل اس عطر کا عطر ہے۔ دیکھنا تو یہ ہے کہ اگر حالی کے خیال میں غزل ایک نیچرل صنف نہیں تو پھر آج تک مشاعروں میں سامعین کا ہجوم کیوں ہوتا ہے جہاں غزل ہی سنائی جاتی ہے؟ اگر نیچرل شاعری سے مراد منظر کشی ہی ہے تو یہ تو پہلے ہی ہوتا تھا، جس کی مثال نظیر اکبرآبادی کے کلام میں ملتی ہے۔ اگر آزاد اور اقبال نے گلہری یا آبشار کے بارے میں کچھ اور نظمیں لکھ دیں تو کوئی انقلاب برپا نہیں ہوا بلکہ یہ ظاہر ہوا کہ ان کی طبیعت کا میلان کچھ مناظرِ قدرت کی طرف تھا۔ غزل اگر مردہ صنف ہوتی تو حسرت موہانی کیونکر زندہ جاوید ہستیوں میں شمار ہوتے؟ برصغیر کی دانش گاہوں میں فراق و فیض کا غیر معمولی احترام کیوں ہوتا ہے؟ دراصل ادب کی رو سے سرسید اور حالی کا نظریہ فطرت یا نیچر ہمارے دلوں میں راہ تو نہ پاسکا، البتہ وقتی طور پر ان کے ہمعصروں میں سے چند طبیعتوں نے نیچریت سے اثر لیا اور اس بیرونی فلسفہ کے مداح ہوئے۔ بہرحال سرسید کا

اپنا طرزِ تحریر کن خصوصیتوں کا حامل تھا، اس سلسلہ میں برکاتی صاحب نے کہا ہے: ''زبان کی غلطیاں بھی متعدد پائی جاتی ہیں، لنگی کے لئے ''تہمت'' استعمال کیا ہے۔ اصل لفظ تہ بند ہے جو بگڑ کر تہمد ہوگیا ہے۔ تہمت تو کرخنداروں کی زبان معلوم ہوتی ہے۔ حلوے کے ٹکڑوں کو ''لوز'' کہتے ہیں اس کی جمع لوزات ہوئی، سرسید نے اس کی جمع الجمع ''لوزاتیں'' بنائی ہے۔ کیا دہلی میں اس طرح بولتے ہیں؟ صفحہ ۱۳ پر لکھتے ہیں ایک کمپنی سپاہیوں کی بطور تعظیم تعینات کی گئی. فصحا اس جگہ ''متعین'' لکھتے ہیں اور بولتے ہیں اور یہی صحیح بھی ہے۔ تعینات کا استعمال اہل علم کے یہاں نہیں دیکھا گیا ہے۔ پوری کتاب (سیرت فریدیہ) کا انداز بیان عامیانہ اور غیر فصیح ہے. سادگی ایک خوبی ضرور ہے مگر ایسی سادگی جس سے عبارت بے رنگ، پھیکی اور پھس پھسی ہوجائے، محاسن میں نہیں معائب میں داخل ہے۔ ''مرض موت میں مبتلا ہوکر مرے'' جیسے جملے پڑھ کر انسان کے لیے مسکراہٹ کا دبانا دوبھر ہوجاتا ہے۔''(۷) ان کی عبارت آرائی کے بارے میں ڈاکٹر سکینہ کا خیال ہے کہ وہ ''قواعد صرف ونحو کی پابندی کی مطلق پروانہ کرتے تھے۔ وہ مقررہ قواعد انشا پردازی سے بالکل بے نیاز تھے۔ سید صاحب اور غالب کے معاصرانہ تعلقات کو دیکھ کر یہ ماننا پڑتا ہے کہ مرزا کی طرزِ عبارت کا سید صاحب پر ایک خاص اثر پڑا اور جو سادگی اور بے تکلفی ان کی عبارت میں پائی جاتی ہے، اس کا نقش اوّل غالب کے ہاتھوں صورت پذیر ہو چکا تھا۔''(۸)

سماج اور سیاست میں سرسیّد اور حالی اپنے نظریۂ فطرت کی کچھ اس طرح تعبیر کرتے تھے کہ انسان بنیادی طور پر اچھائی کی طرف مائل ہے اور اس کی طبیعت اسے صحیح کام کرنے کی طرف راغب کرتی ہے۔ مثلاً مولوی ذکاء اللہ دہلوی ہی کو لیجیے جن کا درجہ سرسیّد کے رفقاء میں بلند تھا۔ ذکاء اللہ نے بہت سی کتابیں مغربی سائنس اور علوم پر لکھیں جس میں علم الکیمیا، علم طبیعیات، روشنی، حرارت اور دوسرے علمی موضوعات شامل ہیں۔ علاوہ ازیں ریاضی پر کتابیں اور ترجمے بھی شامل ہیں۔ اس طرح مولوی ذکاء اللہ کے ذمے یہ کام ہوا کہ اپنے تراجم اور تالیفات سے اُردو کو ذریعۂ تعلیم بنانے میں راہ ہموار کریں، لیکن وہ اس میں کامیاب نہ ہوئے۔ نئی نسل کو قومی تقاضوں سے متعارف کرایا گیا اور ان کی نشاندہی بھی کی گئی، لیکن نوجوان اپنی روش پر گامزن رہے۔ چونکہ ان پر مغربی علوم و رسوم کی چمک دمک اثر کر چکی تھی۔ ان کی طبیعت اُردو زبان اور مشرقی آداب کی

طرف رُخ نہ کرتی تھی۔ سی۔ ایف اینڈ روز کا بیان ہے کہ "باقی رہا یہ امر کہ وہ بہتر طریقہ سے کامیاب نہیں ہو سکا، تو اس کی وجہ یہ تھی کہ طلبہ کی نسل جس کے ساتھ ان کی (ذکاء اللہ کی) قسمت وابستہ ہوگئی تھی، وہ ہر قیمت پر انگریزی سیکھنے کی خواہشمند تھی۔ ان طلبہ نے اپنی مادری زبان کو اور اپنے علم و ادب کو پس پشت ڈال دیا تھا تاکہ وہ زیادہ عجلت کے ساتھ انگریزی علوم کی تحصیل کر سکیں۔" (۹)

دراصل سرسید اور ان کے رفقا، انیسویں صدی کے رومانی شاعروں مثلاً کیٹس، بائرن، شیلی، کولرج وغیرہ کے علاوہ شاید انیسویں صدی کے رسالے "نیچر" سے بہت متاثر تھے۔ جو سنہ ۱۸۶۹ء میں ولایت میں چھپنا شروع ہوا تھا اور جس میں چارلس ڈارون، ہگزلی، ٹنڈل اور لبک وغیرہ لکھتے تھے۔ بلکہ ٹنڈل نے تو سائنس اور مذہب کا رشتہ جوڑا ہے۔ اسی طرح ذکاء اللہ نے بھی یہی مشغلہ اختیار کر رکھا تھا اور یہ خواہش بھی رکھتے تھے کہ مذہب میں رواداری ہی کے ذریعے مختلف فرقوں کو باہم متحد کر سکتے ہیں۔ انگریزوں سے متعلق "وہ محسوس کرتے تھے کہ قدیم مغلیہ نظام تنزل پذیر ہو چکا ہے، اور ایک نئے نظام کی ابتدا ہو چکی ہے جو ایسے امن و امان اور استقلال کا حامل ہے، جس کا مشاہدہ ہندوستان میں اکبر اعظم کے بعد سے نہیں کیا گیا تھا۔ مذہبی رواداری اور ایسا نظامِ حکومت جو روشن خیالی پر مبنی تھا، انگریزی راج کے ماتحت ہندوستان کو ایک مرتبہ پھر نصیب ہوگیا اور اس کے لیے سب سے زیادہ شکریہ عظیم المرتبت اور نیک نہاد ملکہ وکٹوریہ کا ادا کیا گیا، جن کے وہ دل سے وفادار تھے۔" (۱۰)

نظریۂ فطرت کا جو اثر سماجی حالات پر پڑا، وہ انیسویں صدی کے فلسفۂ افادیت کے ساتھ ساتھ کام کرتا تھا۔ درحقیقت انیسویں صدی کی سائنس نے بھی معاشرت میں تبدیلی کے رجحان کو تیز کر دیا۔ چونکہ اوہام پرستی اور پرانے رسم و رواج کے خلاف حکومتوں نے نعرہ بلند کیا، ہر شخص انفرادی طور پر سائنسی تحقیق کا جذبہ اپنے دل میں لے کر اپنی ترقی اور بہبود کے لیے کوشاں رہتا اور یہ ایمان رکھتا کہ اسی میں اس کی نجات ہے اور یہی فطرت کا تقاضا ہے۔ اس طرح فطری مذہب کا جو چرچا ہوتا تھا، اسی روش میں سب مسرت اور خوشی کی جستجو کرتے رہتے تھے۔ مِل کے خیالات کو انیسویں صدی کے اوائل میں ہی ہندوستانی حکومت کے بندوبست اور انتظام کو بروئے کار لایا گیا۔ (۱۱)

الغرض اوہام پرستی کو رفع کرنا، رواداری برتنا، اپنی مدد آپ کرنے کا خیال کرنا اور ہر شعبۂ حیات میں آسان تر راستہ ڈھونڈنا ہی مذہب کا نصب العین ٹھہرا اور اسی کو فطری مذہب کا نام دیا گیا۔ جہاں ذکاء اللہ جدید سائنس میں مضامین لکھنے پر طبع آزمائی کرتے تھے، مولوی چراغ علی اخلاقی اور مذہبی موضوعات پر مضامین لکھتے تھے۔ کبھی کبھی عیسائی پادریوں سے مناظرہ بھی ہو جاتا تھا، جس میں وہ بڑی دستگاہ رکھتے تھے۔ اب اس منزل سے ایک طرف سرسیّد کی جدت اور عقل پسندانہ روش سے لوگ راسخ الاعتقادی کی طرف بڑھنے لگے۔ نیچری فلسفہ سے بیزاری کے ردِعمل میں انجمن حمایت الاسلام کا سنہ ۱۸۸۴ء میں اور سنہ ۱۸۹۴ء میں ندوۃ العلماء کا قیام شامل ہیں۔ دوسری طرف علماء یا فلسفیوں کا وہ گروہ تھا، جو نظریۂ نیچر کے ماتحت اپنے ذہن کو سوئیل سمائلز کے فلسفۂ سیلف ہلپ (۱۲)، مل کے نظریۂ افادیت اور ٹنڈل کی فطرت پرستی سے ایک ایسا مرکب بنا رہے تھے، جو قدیم روایت یا روحانی اقدار کا حامل نہ تھا، جو ہم پہلے سمجھتے رہے۔ اس کے برعکس وکٹوریہ کے عہد میں انگلینڈ کے ہر طبقے میں اخلاقی تنزل درجۂ غایت تک پہنچ چکا تھا۔

سرسیّد کے ایک دوست اور ہمعصر جنرل جی۔ ایف۔ آئی گراہم نے سرسیّد کی انگریزوں کے ساتھ حد درجہ کی وفاداری کی تفصیل دی ہے کہ کس طرح وہ اپنی جان ہتھیلی پر رکھ کر انگریزوں کا بال بیکا نہ ہونے دیتے تھے۔ (۱۳) مغربی تہذیب اور ذہنیت، عقل پسندی، رواداری، سیاست اور مذہب میں دلچسپی رکھنے والے افراد بھی اس عہد میں تھے جو اسلامی روایات اور شرع میں کم و بیش تجاوز کرتے رہے۔ یوں تو محمد اجمل خاں بھی جدید تصورات اور مفروضات کی آمیزش اسلام میں دیکھنا چاہتے تھے۔ لیکن علامہ مشرقی، پرویز اور غلام جیلانی برق اسی تحریک کی کڑیاں ہیں جس نے مغرب کے فلسفۂ نیچر سے جنم لیا۔ نتیجہ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ گو مذہبی معاملات میں سرسیّد نے بالعموم اسلام کے غیر بنیادی مسائل میں عقلیت کی روح پھونکنے کی کوشش کی اور کہیں کہیں بنیادی معاملات میں بھی تجاوز کرنے کی جرأت کی، لیکن ان کی تعلیمی و سیاسی خدمات کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔

ہرچند سرسید نے سیاست میں مونٹے سکیو (Montesque) یا ڈی ٹوکول (Tocquille) کے انداز میں کوئی مستقل نظریہ نہیں چھوڑا، لیکن جزوی طور پر ان کے سیاسی خیالات لائق ذکر ہیں۔ سرسید کے سیاسی کارنامے مندرجہ ذیل ہیں: اول اُنہوں نے تقاریر اور جلسوں کے سلسلے کو رائج کر کے سارے ہندوستان کے مسلمانوں میں ایک بیداری پیدا کر دی۔ سرسید، وقار الملک اور بہادر یار جنگ سے لے کر مرحوم لیاقت علی خاں تک اسی سیاسی بیداری کا ایک سلسلہ ہیں۔ تقریر اور خطبہ کا فن حالی اور ابوالکلام آزاد سے لے کر عطاء اللہ شاہ بخاری اور علامہ اقبال سب ہی کو مددگار ثابت ہوا۔ ہندوؤں سے الگ ہو کر مسلمانوں کی جدا قوم و ملک کا قیام بھی سرسید کے ذہن میں اس وقت آیا جب اُنہوں نے دیکھا کہ ہندو اور مسلمان آپس میں مل جُل کر ہمیشہ نہیں رہ سکتے۔ سیاسی نقطۂ نگاہ سے پاکستان کے سابق وزیراعظم چوہدری محمد علی صاحب سرسید کو یوں خراجِ تحسین پیش کرتے ہیں: ''ہندوستان کے تاریک ترین دور میں اسلامی ملت نے سرسید کی ذات میں ایک عظیم لیڈر کو پیدا کیا۔'' (۱۴)

سرسید کے آخری وقت کا حال بیان کرتے ہوئے حالی کہتے ہیں کہ ''بایں ہمہ اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا کہ آخر عمر میں سرسید کی خود رائی یا وثوق کہ ان کو اپنی رایوں پر تھا، وہ حدِ اعتدال سے متجاوز ہو گیا تھا۔'' (حیاتِ جاوید)۔ سرسید نئی نسل کو سیاسی تربیت تو دے گئے تھے، لیکن سنہ ۱۸۹۰ء کے بعد خاص طور پر مسلمان قوم کی قیادت اب سرسید کے ہاتھ سے چھوٹ رہی تھی۔ وقار الملک اور محسن الملک میدان میں تھے ہی، انگریزوں کے ساتھ مسلمانوں کی مفاہمت کا دور اب ختم ہو چکا تھا۔

سنہ ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ نے جنم لیا۔ رفتہ رفتہ ایسے حریت پسند پیدا ہوئے جنہوں نے قوم کی آزادی کی خاطر قید و بند میں کئی سال گزارے۔ مولانا محمد علی، حسرت موہانی اور دوسرے حریت پسندوں کے کارنامے اور تحریکِ خلافت ہماری آزادی کی مہم میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔

سرسید سے اختلاف کے باوجود کہا جا سکتا ہے کہ ''سرسید احمد خان ایسی طاقتور

شخصیت کے مالک تھے جس سے زیادہ طاقتور شخصیت اس دور کے قائدین میں کسی کی نظر نہیں آتی، اُنہوں نے ایک بڑے وسیع محاذ پر جنگ جاری رکھی۔ جس تحریک کی اُنہوں نے قیادت کی، اس کو ایسی کامیابی نصیب ہوئی اور اس نے مسلمانوں کی نئی نسل کو اتنا متاثر کیا جتنا کسی دوسری تحریک نے نہیں کیا تھا۔ اُنہوں نے ادب و زبان، طریقِ فکر و اسالیبِ بیان کو کم و بیش متاثر کیا اور ایسے ہی ادبی و فکری دبستان کی بنیاد ڈالی، جس کے اندر بڑی بڑی شخصیتیں پیدا ہوئیں۔ اس عظیم تعلیمی تحریک نے جس کی قیادت سرسیّد احمد خان نے پوری نصف صدی تک خلوص اور قابلیت کے ساتھ کی تھی، بعض ناقابلِ انکار نتائج پیدا کیے۔ اس نے ہندوستان کی اسلامی سوسائٹی میں اس تعلیمی اور اقتصادی خلا کو بڑی حد تک پُر کیا جو انگریزی اقتدار اور انقلابِ حکومت کے بعد پیدا ہو گیا تھا... اس ادارے میں بعض بڑے لائق نوجوان صاحبِ فکر، صحافی، اہلِ قلم اور ایسے لیڈر پیدا ہوئے، جنہوں نے بعد میں تحریکِ خلافت اور تحریکِ آزادیٔ ہند کی پُرزور رہنمائی کی، بعد میں جب پاکستان کی تحریک شروع ہوئی... تو اس کو اسی تعلیم گاہ کے فضلاء میں متعدد رہنما اور لائق منتظم دستیاب ہوئے لیکن مسلمانوں کے جدید نازک ثقافتی و فکری تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے اس ادارے نے وہ کردار ادا نہیں کیا جس کی اس سے توقع تھی۔" (۱۵)

آخر میں یہ کہنا درست ہوگا کہ سرسیّد کے موافق و مخالف افراد دونوں نے ان کی دیانتداری، خلوص اور قومی جذبے کو کبھی شک کی نگاہ سے نہیں دیکھا۔ شیخ محمد اکرام نے سرسیّد کے بارے میں درست لکھا ہے:

> "سرسیّد کی مذہبی تصانیف پر اعتراض کرنا آسان ہے۔ ان کے تعلیمی نظریوں اور سیاسی پالیسی سے بھی اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ ان کی مرتب کردہ تاریخی کتب میں اتنی غلطیاں رہ گئی ہیں کہ انہیں زبردست محقق یا بے عیب سکالر نہیں کہا جا سکتا۔ ان کے طرزِ تحریر میں بھی بعض نقص ہیں، لیکن ان کے پاک اور بلند شخصی کیریکٹر پر حرف گیری وہی کرے گا جو حقیقت سے چشم پوشی کرے گا۔" (۱۶)

سرسیّد کی متحرک شخصیت کے بارے میں مولانا اشرف علی تھانوی مرحوم نے تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے: "عیب مے جملہ بگفتی ہنرش نیز بگو۔" سرسیّد کو مسلمانوں کی دنیوی فلاح کی بہت ہی دُھن تھی اور اس معاملے میں بڑی دل سوزی تھی۔ کیا عجب ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی صفت پر فضل فرمادیں۔ اور اکثر مرحوم کی اس صفت کے متعلق نیز بعض

اکابر کے ساتھ مرحوم کے حسنِ عقیدت کے واقعات نقل فرمایا کرتے تھے۔ اور فرماتے ہیں: ''سرسید کا عقیدہ توحید اور رسالت کے متعلق جس درجے کا بھی تھا، وہ نہایت پختہ اور بلا وسوسہ تھا۔ جیسا کہ اُن کی تصانیف سے مجھ کو اندازہ ہوا اور قرآن و حدیث میں اُنہوں نے جو جو تاویلات و توجیہات کی ہیں، ان کا منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ مخالفین کا اسلام پر کوئی اعتراض وارد نہ ہو سکے۔ گو اس کا جو طرز اُنہوں نے اختیار کیا وہ غلط تھا۔ اسی لیے میں ان کو نادان کہا کرتا ہوں۔''(۱۷)

حواشی:

(۱) ''پاکستان کی تاریخ''، از وائی۔ وی۔ گینکووسکی اور ایل۔ آر گورڈن پولونسکایا، ص ۱۶۔

A History of Pakistan, by Yu. V. Ganskovsky.

(۲) ''موجِ کوثر''، از شیخ محمد اکرام، ص ۹۲۔

(۳) ''مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش''، از سید ابوالحسن علی ندوی، ص ۱۰۱-۱۰۰۔

(۴) ''اسلام اور احمدیت''، از محمد اقبال، ص ۳۱-۳۳۔

(۵) روزنامہ ''حریت''، کراچی، ۷ر جولائی، ۱۹۷۱ء۔

(۶) ''تاریخِ ادبِ اُردو''، از رام بابو سکسینہ، ص ۶۴۶۔

(۷) ''سیرتِ فریدیہ''، کا ابتدائیہ از محمود احمد برکاتی، ص ۶۴۔

(۸) ''تاریخِ ادبِ اُردو''، رام بابو سکسینہ، ص ۶۳۰-۶۳۱۔

(۹) ''تذکرہ مولوی ذکاء اللہ دہلوی، از سی۔ ایف اینڈ روز، مترجمہ، ضیاء الدین احمد برنی، ص ۱۳۷۔

(۱۰) ایضاً، ص ۱۳۸-۱۳۹۔

(۱۱) ''انگریزوں کے ہندوستان میں افسانہ نگاری کا ایک جائزہ''، از زرین آر بخاری کا پی۔ ایچ ڈی کے لیے کیمبرج یونیورسٹی میں پیش کیا گیا غیر مطبوعہ مقالہ، ص ۵۔

A Study of Anglo-Indian Fiction, by Zarrin Ara Bukhari, submitted to the University of Cambridge.

(۱۲) تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ''سیلف ہلپ'' از سیموئل سمائلز۔

Self-Help, by Samuel Smiles.

(۱۳) ''سرسید احمد خان، زندگی اور تصنیفات''، از جی۔ ایف۔ آئی گراہم، ص ۱۵۔

The Life and Work of Sir Syed Ahmad Khan, by Major General F.F.I. Graham.

(۱۴) "پاکستان کا ظہور"، چودہری محمد علی، ص ۸۔

(۱۵) "مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش"، از سید ابوالحسن علی ندوی، ص ۱۰۳-۱۰۴۔

(۱۶) "موج کوثر"، ص ۱۱۰۔

(۱۷) "اشرف السوانح" از خواجہ عزیز الحسن مجذوب، ص ۲۱۵۔

کتابیات

سرسید احمد خاں:

☆ "مقالات سرسید"، مرتبہ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقی ادب، لاہور، اکتوبر ۱۹۶۲ء، حصہ اول (مذہبی اور اسلامی مضامین)، حصہ دوم (تفسیری مضامین)، حصہ سوم (فلسفیانہ مضامین)، حصہ چہارم (علمی و تحقیقی مضامین)، حصہ پنجم (اخلاقی و اصلاحی مضامین)، حصہ ششم (تاریخی مضامین)، حصہ ہفتم (سوانح و سیر، ادبی و تنقیدی مضامین)، حصہ ہشتم (تعلیمی، تربیتی اور معاشرتی مضامین)، حصہ نہم (ملکی و سیاسی مضامین)، حصہ دہم (اخبارات پر تنقیدی مضامین، مضامین متعلق تہذیب الاخلاق، مدرسہ العلوم مسلمانان)، حصہ یازدہم (آنحضرت ﷺ کی سیرتِ طیبہ کے متعلق بارہ تحقیقی اور تنقیدی مقالات: الخطباتِ احمدیہ)، حصہ دوازدہم (تقریری مقالات)، حصہ سیزدہم (سرسید کے ذاتی عقائد، متعلق بہ استفسارات، ترکوں کے متعلق اور مضامین متعلق واقعات حاضرہ)، حصہ چہاردہم (مشتمل بہ قرآنی قصص)، حصہ پانزدہم (متفرق مضامین)، حصہ شانزدہم (نایاب رسائل و مضامین)

☆ "جامِ جم"
☆ "انتخاب الاخوین"
☆ "جلاء القلوب بذکر المحبوب"
☆ "تحفہ حسن"، ترجمہ تحفہ اثنا عشریہ
☆ "تسہیل فی جر الثقیل"
☆ ترجمہ فیصلہ جات صدر شرقی وصدر غربی
☆ "کلمۃ الحق"
☆ "رسالہ راہِ سنت و ردِ بدعت"
☆ "نمیقہ"
☆ "سلسلۃ الملوک"
☆ "ترجمہ کیمیائے سعادت"
☆ "تاریخ ضلع بجنور"
☆ "تاریخ سرکشی بجنور"
☆ "رسالہ اسبابِ بغاوتِ ہند"
☆ "گذارش در باب تعلیم اہلِ ہند"
☆ "تحقیق لفظ نصاریٰ"
☆ "تبیین الکلام فی تفسیر التوراۃ والانجیل علی ملۃ الاسلام"
☆ "سیرت فریدیہ"، ابتدائیہ از محمود احمد برکاتی، سندھ ساگر اکادمی، لاہور، جون ۱۹۶۴ء

☆ ترجمہ "فوائد الافکار فی اعمال الفرجار" ☆ "قول متین در ابطال حرکت زمین"

☆ "رسالہ علاج ہیضہ" ☆ "احکام طعام اہل کتاب"

☆ سفر نامہ۔ "مسافران لندن"

☆ "الخطبات الاحمدیہ فی العرب والسیرۃ المحمدیہ (ﷺ)"

☆ "ہندوستان کا طریقۂ تعلیم" (انگریزی) ☆ "ڈاکٹر ہنٹر کی کتاب پر ریویو"

☆ "النظر فی بعض مسائل الامام الغزالی"

مولانا حالی:

☆ کلیات نثر، مرتبہ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی، مجلس ترقیٔ ادب، لاہور، نومبر ۱۹۶۸ء، جلد اول (مذہبی، اصلاحی، تاریخی، سوانحی اور متفرق مضامین)، جلد دوم (تقریریں اور تقریظیں)

☆ "تریاق مسموم" ☆ "طباق الارض" (عربی سے ترجمہ)

☆ "اصولِ فارسی" ☆ "مولود شریف"

☆ "تاریخ محمدیؐ پر منصفانہ رائے" ☆ "شواہد الالہام"

☆ "مجالس النساء" (دو حصے) ☆ "سوانح عمری حکیم ناصر خسرو"

☆ "حیات سعدی"، مجلس ترقیٔ ادب، لاہور، ۱۹۶۱ء

☆ "مقدمہ شعر و شاعری"، مکتبہ جدید، لاہور، ۱۹۵۳ء، مکتبہ قابل، اُردو بازار، لاہور، ۱۹۶۷ء

☆ "یادگارِ غالب"

☆ "حیاتِ جاوید"، آئینۂ ادب، چوک مینار، انارکلی، لاہور، ۱۹۶۶ء

☆ "سوانح عمری مولانا عبدالرحمٰن محدث پانی پتی"

☆ "مضامینِ حالی" ☆ "مقالاتِ حالی"

☆ "مکتوباتِ حالی" ☆ "برکھا رُت"

☆ "نشاطِ اُمید" ☆ "رحم و انصاف"

☆ "حب وطن" ☆ "مسدس مدوجزر اسلام"

☆ "شکوۂ ہند" ☆ "مناجاتِ بیوہ"

☆ "دیوانِ حالی"، کتب خانہ علم و ادب، کراچی

☆ "چپ کی داد" ☆ "رباعیاتِ حالی"

دیگر مصنفین کی کتب:

☆ آزاد، مولانا محمد حسین، ''آبِ حیات''
☆ ابوالحسن علی ندوی، مولانا سید، ''مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کا تصور''، تیسرا ایڈیشن، مجلس نشریات اسلام، ناظم آباد، کراچی، ۱۹۷۴ء
☆ ابوالقاسم، محمد، ''گلشنِ ابراہیمی'' (تاریخ فرشتہ)
☆ ابومحمد الحسین ابن مسعود فراء البغوی و ولی الدین تبریزی، مشکوۃ شریف
☆ ادارہ تالیف و ترجمہ پنجاب یونیورسٹی، ''اصطلاحاتِ سیاسیات''
☆ احمد سرہندیؒ، شیخ، ''مکتوبات''
☆ مولانا اشرف علی تھانوی، ''بیان القرآن''
☆ اقبال، ڈاکٹر شیخ محمد، ''اسلام اور احمدیت''
☆ اقبال صلاح الدین، ''خسرو شیریں زبان''
☆ اکبرالہ آبادی، ''انتخاب کلامِ اکبر''، مرتبہ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، مکتبہ اُردو ڈائجسٹ، لاہور
☆ اکرام، شیخ محمد، ''موجِ کوثر''، فیروز سنز لمیٹڈ، لاہور، ۱۹۶۸ء
☆ اینڈ روز، سی ایف، ''دہلی کے ذکاء اللہ''
☆ باسو، میجر، ''تاریخ التعلیم''
☆ جذبی، معین الدین، ''حالی کا سیاسی شعور''، آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۶۳ء
☆ جلال آل احمد، ''غرب زدگی''، تہران، ۱۳۴۱ھ
☆ چکبست، ''مضامینِ چکبست''، شیخ مبارک علی تاجر کتب، لاہور
☆ حسن عسکری، محمد، ''ستارہ یا بادبان''، مکتبہ سات رنگ، اکبری منزل، پیر الٰہی بخش کالونی، کراچی، ۱۹۶۳ء
☆ ''ابنِ عربی اور کیر کے گور''، در سات رنگ، (مدیر اطہر صدیقی) اکتوبر ۱۹۶۰ء
☆ ''ادب میں صفات کا استعمال''، در سات رنگ، جولائی ۱۹۶۰ء
☆ مولانا حسین احمد مدنی، ''تحریکِ ریشمی رومال''
☆ دارا شکوہ، ''مجمع البحرین''
☆ رام بابو سکسینہ، ''تاریخِ ادبِ اُردو''، اشاعتِ ادب، لاہور

☆ رضی الدین، ڈاکٹر محمد، مقدمہ بر "مذہب اور سائنس"، از مولانا عبدالباری ندوی، مکتبہ رشیدیہ لمیٹڈ، ۳۲۔اے شاہ عالم مارکیٹ، لاہور، ۱۹۷۴ء۔

☆ زکریا، نوری، محمد، "ایضاح المشکلات" (غیر مطبوعہ)

☆ سید محمد، مولوی، "ارباب نثر اردو"، مکتبہ ابراہیمیہ، حیدرآباد، دکن، ۱۹۳۷ء۔

☆ سید محمد ذوقی، "سر دلبراں"

☆ علامہ شبلی نعمانی، "شعر العجم"، "خطبات شبلی"۔

☆ شریف جرجانی، "کتاب التعریفات"

☆ شوستری، اے ایم اے، "اسلامی تہذیب کے خدوخال"، نظامی پریس، بدایون، ۱۹۳۸ء۔ شیخ محمد اشرف، کشمیری بازار، لاہور، ۱۹۶۶ء۔

☆ ضیاء الدین احمد برنی (مترجم)، "تذکرہ مولوی ذکاء اللہ دہلوی"، از سی ایف اینڈ روز، تعلیمی مرکز، کراچی، ۱۹۲۹ء۔

☆ طفیل احمد منگلوری، سید، "مسلمانوں کا روشن مستقبل"

☆ عبدالباری ندوی، مولانا، "مذہب اور سائنس"

☆ عبدالحق، مولوی، "مرحوم دہلی کالج"، انجمن ترقی اردو، پاکستان، کراچی، ۱۹۶۲ء۔

☆ عبدالحق، مولوی، "چند ہمعصر"، انجمن ترقی اردو (ہند)، علی گڑھ، مارچ ۱۹۵۹ء۔

☆ عبدالسلام ندوی، مولانا، "شعر الہند"

☆ عتیق صدیقی، محمد، "گل کرسٹ اور اس کا عہد"، انجمن ترقی اردو (ہند)، علی گڑھ، ۱۹۶۰ء۔

☆ عزیز احمد، "ہندوستان اور پاکستان میں اسلامی جدیدیت"، علی گڑھ، ۱۹۶۰ء: ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور

☆ عزیز الحسن مجذوب، خواجہ، "اشرف السوانح" (بارسوم)، ایم ثناء اللہ اینڈ سنز، ۱۳۷۸ھ

☆ علی شریعتی، ڈاکٹر، "اسلام شناسی"، چاپ طوس، مشہد

☆ علی ہجویری، "کشف المحجوب"

☆ عنایت اللہ خان المشرقی، "قرآن کی مسلسل کہانی"، ترجمہ از قطب الدین احمد، فروغ اسلام فاؤنڈیشن، راولپنڈی

☆ غلام مصطفےٰ خان، ڈاکٹر، "علمی نقوش"

☆ غلام مصطفےٰ خان، ڈاکٹر، "حالی کا ذہنی ارتقاء"، مکتبہ کاررواں، لاہور، جولائی، ۱۹۶۶ء۔

☆ قاری محمد طیب، مولانا، ''سائنس اور اسلام''
☆ قاسم نانوتوی، مولانا محمد، ''تصفیہ العقائد''
☆ محمد ادریس کاندھلوی، مولانا، ''علم الکلام''، مکتبہ کریمیہ، ملتان، ۱۳۷۰ھ
☆ محمد اسمٰعیل پانی پتی، شیخ، ''مقالات سرسید''، (جلد اول تا شانزدہم)، مجلس ترقیٔ ادب، لاہور، ۱۹۶۲۔
☆ محمد اسمٰعیل پانی پتی، شیخ، ''تذکرہ حالی''، مجلس ترقیٔ ادب، لاہور، ۱۹۳۵۔
☆ محمد عبداللہ سید، ''حیات جاوید پر ایک نظر''، ۱۹۶۶۔
☆ محمد علی تھانوی، ''کشاف اصطلاحات الفنون''
☆ محمد مظہر الدین صدیقی، محمد، ''دین فطرت''
☆ محمد میاں، مولانا سید، علمائے ہند کا شاندار ماضی
☆ محمود احمد برکاتی (مرتب)، ''سیرت فریدیہ''، سندھ ساگر اکادمی، لاہور، جون ۱۹۶۴۔
☆ مصطفٰے عبدالعزیز، شیخ، دو مضامین (ترجمہ از پروفیسر محمد حسن عسکری) غیر مطبوعہ
☆ میر محمد تقی میر، ''فیض میر''
☆ ناصر علی دہلوی، میر، ''مقامات ناصری''، انجمن ترقیٔ اردو، کراچی، ۱۹۲۹۔
☆ نسیم قریشی (مرتب)، ''علی گڑھ تحریک، آغاز تا امروز''، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۱۹۶۰۔
☆ نعمت خاں عالی، ''جنگ نامہ''، منشی نول کشور، لکھنؤ، ۱۹۲۵۔
☆ ہنٹر، ڈاکٹر، ''مسلمانانِ ہند''
☆ یوسف حسین خاں، ڈاکٹر، ''اردو غزل''

BIBLIOGRAPHY

1. Arberry, A.J. — *Revelation and Reason in Islam.*
2. Azad, Abul Kalam — *India Wins Freedom*, 1959, 1988.
3. Aziz Ahmad, — *Islamic Modernism in India and Pakistan (1857-1964)*, Oxford University Press, Karachi, 1967.
4. Babbit, Irving — *Rousseau and Romanticism.*
5. Baljon, J.M.S. — *Modern Muslim Koran*. Interpretation and the Reforms and Religions Ideas of Sir Syed Ahmad Khan, Leiden, 1961.

6. Beale, Thomas Wiliam, and Keene, Henry George	*An Oriental Biographical Dictionary.*
7. Besant, A.	*For Indias' Uplift and How India Wrought for Freedom.*
8. Bokhari, Zarrin Ara	*A Study of Anglo-India in Fiction* (A thesis submitted for the Degree of Ph.D. in the University of Cambridge).
9. Bronowski, J. and Mazlish, Bruce	*The Western Intellectual Tradition*, Penguin Books Middlesex, Great Britain, 1963.
10. Burckhardt, Titus	*An Introduction to Sufi Doctrine.*
11. Bureau of Composition, Compilation and Translation, University of Karachi	*A Dictionary of Philosophical Terms.*
12. Butterfield, H.	*The Origins of Modern Science.*
13. Chand, Dr. Tara	*Indian Medieval Culture and History of the Indian Independence.*
14. Chaudhri, Muhammad Ali	*The Emergence of Pakistan*, Columbia University Press, New York and London, 1967.
15. Collingwood, R.G.	*The Idea of Nature*, Oxford Clarendon Press, 1965.
16. Conford, F.M.	*Before and After Socrates.*
17. Coomaraswamy, A.K.	*Hinduism & Buddhism*, Eastern and Western Conceptions of Arts and Dance of Shiva.
18. Copleston, Frederick C., W. Aquinas.	*A History of Philosophy*, (Greek Period) Penguin Books, London, 1955.
19. Danby, John F.	*Shakespeare's Doctrine of Nature.*
20. Dar, B.A.	*Religious Thought of Sayyid Ahmed Khan.*
21. Department of Social Studies, North Carolina State College, N.C., USA	*Reading for Contemporary Civilization.*
22. Einstein, Albert	*Essays in Science.*
23. Eliot, T.S.	*Four Quartets.*
24. Emerson, R.W.	*Essays, Poems, Apothegems.*
25. Farquhar, J.N.	*Modern Religious Movements in India*, Macmillian & Co., London, 1929.
26. Faruqi, Z.H.	*The Deoband School and the Demand of Pakistan.*
27. Gankovsky, Yu, V. & Polonskaya, L.R. Gordon	*A History of Pakistan (1947-1958)*, Peoples Publishing House, Lahore.
28. Gilchrist, J.B.	*Translation of Sauda's Verses.*

29. Graham, G.F.I. — *The Life and Work of Sir Syed Ahmad Khan*, Oxford University Press, Karachi 1974, (reprint).

30. Grover, B.L. & Sethi, R.R. — *Studies in Modern Indian History*, Chand & Co., New Delhi, 1963.

31. Guenon, Rene — *Symbolism of the Gross. Man and his becoming according to the Vedanta.* London, Rider and Co. 1928. *La Grande Triade.*

32. Hamilton, Editt — *The Greek Way.*

33. Hampshrine, Stuart — *The Age of Reason* (The 17th Century Philosophers) Selection with Introduction and Commentary

34. Hassan Ali, Mrs. Meer — *Mussalmanuns of india.*

35. Hazard, Paul — *European Thought in the 18th Century*, Penguin Books, Great Britain, 1954.

36. Heisenberg, W. — *Nuclear Physics.*

37. Hough, Graham — *The Romantic Poets*, Arrow Books, London, W.1., Grey Arrow Edition, 1958.

38. Iqbal, Muhammad — *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Saeed Edition), Institute of Islamic Culture, Lahore.

39. James, D.G. — *Dream of Learning and Romantic Comedy.*

40. Karandikar, M.A. — *Islam in India's Transition to Modernity*, Eastern Publishers, Karachi.

41. Kirchner, Walter — *Western Civilization to 1500.*

42. Knights, L.C. — *Some Shakespearean Themes and An Approach to Hamlet*. Penguin Books, Aylesbury Bucks, (Peregrine Books, 1968).

43. Knowles, David — *The Evolution of Medieval Thought*, Longman, London, 1965.

44. Leff, Gordon — *Medieval Thought*, Penguin Books, London, 1958.

45. Lucretius — *De Rerum Natura.*

46. Maritain, J. — *Three Reformers*, A preface to Metaphysics and An Introduction to Philosophy

47. Massignon, Louis — *The Idea of Nature in Islam and Essays in Eranos Yearbook*, Volume on "Spirit and Nature".

48. Menon, V.P. — *The Transfer of Power in India.*

49. Mujeeb, M. — *Indian Muslims.*

50. Nasr, Hussain — *Three Muslim Sages*, Islamic Cosmological Doctrines, and Islamic Studies, Sufi Essays The Encounter of Man and Nature.

51. Pandey, B.N. (Editor) — *A Book of India*, Collins London & Glassow, 1965.

52. Plato — *Dialogues.*

53. Qadir, Shaikh Abdul — *The New School of Urdu Literature.*

54. Rahmat Ali, Chaudhry — *Now or Never.*
55. Rai, Lajpat — *The Arya Samaj.*
56. Rex, Warner — *The Greek Philosophers.*
57. Rousseau, Jean Jacques — *The Confessions.*
58. Russel, Bertrand — *The Impact of Science on Society, History of Western Philosophy*, George Allen & Union, London, 1948.
59. Santayana — *Three Philosophical Poets.*
60. Sarkar, Jadunath — *Fall of the Mughal Empire.*
61. Schuon, Frithjof — *Understanding Islam.*
62. Shakespeare, William — *The Complete Works.*
63. Shapley, Harlow, Rapport Samuel, and Wright (Editors) — *A Treasury of Science*, Harper & Press, New York, 1958.
64. Sharif, Mohd. Ed. — *History of Islamic Philosophy.*
65. Shushtery, A.M.A. — *Outlines of Islamic Culture*, Sh. Muhammad Ashraf, London, 1966.
66. Sleeman, Sir. W.H. — *Rambles and Recollections of Indian Official.*
67. Smiles, Samuel — *Self Help*, Sphere Books Ltd., London, 1968.
68. Spear, Percival — *A History of India (Vol. II)*, Penguin Books, 1970, Middle Essese, England
69. Spenser, Theodore — *Shakespeare and the Nature of Man*, Lowell Lectures, 1942, New York, The Macmillian Co., 1942.
70. Stace, W. — *A Critical History of Greek Philosophy*, Herneman & Co., London, 1953.
71. Syed Amir Ali — *The Spirit of Islam.*
72. Thapar, Romila — *A History of India (Vol. II).*
73. Tillyard, E.M.W. — *The Elizabethan World Picture*, Penguin Books, London, 1970.
74. Vignaux, Paul — *Philosophy in the Middle Ages*, Meridian Books, New York, 1962.
75. Weitbrecht — *Indian Islam and Modern Thought*, 5 Church Congress, 1905.
76. Whitehead, A.N. — *Science and the Modern World.*
77. Willey, Basil — *The Eighteenth Century Background*, Penguin Books, 1967.
80. Wordsworth, William — *The Complete Works.*
81. Yusuf Ali — *A Cultural History of India.*
82. Zimmer, Henrich — *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, 1962.

اشاریہ

آ

ا

ب

پ

ٹ

ج

چ

ح

د